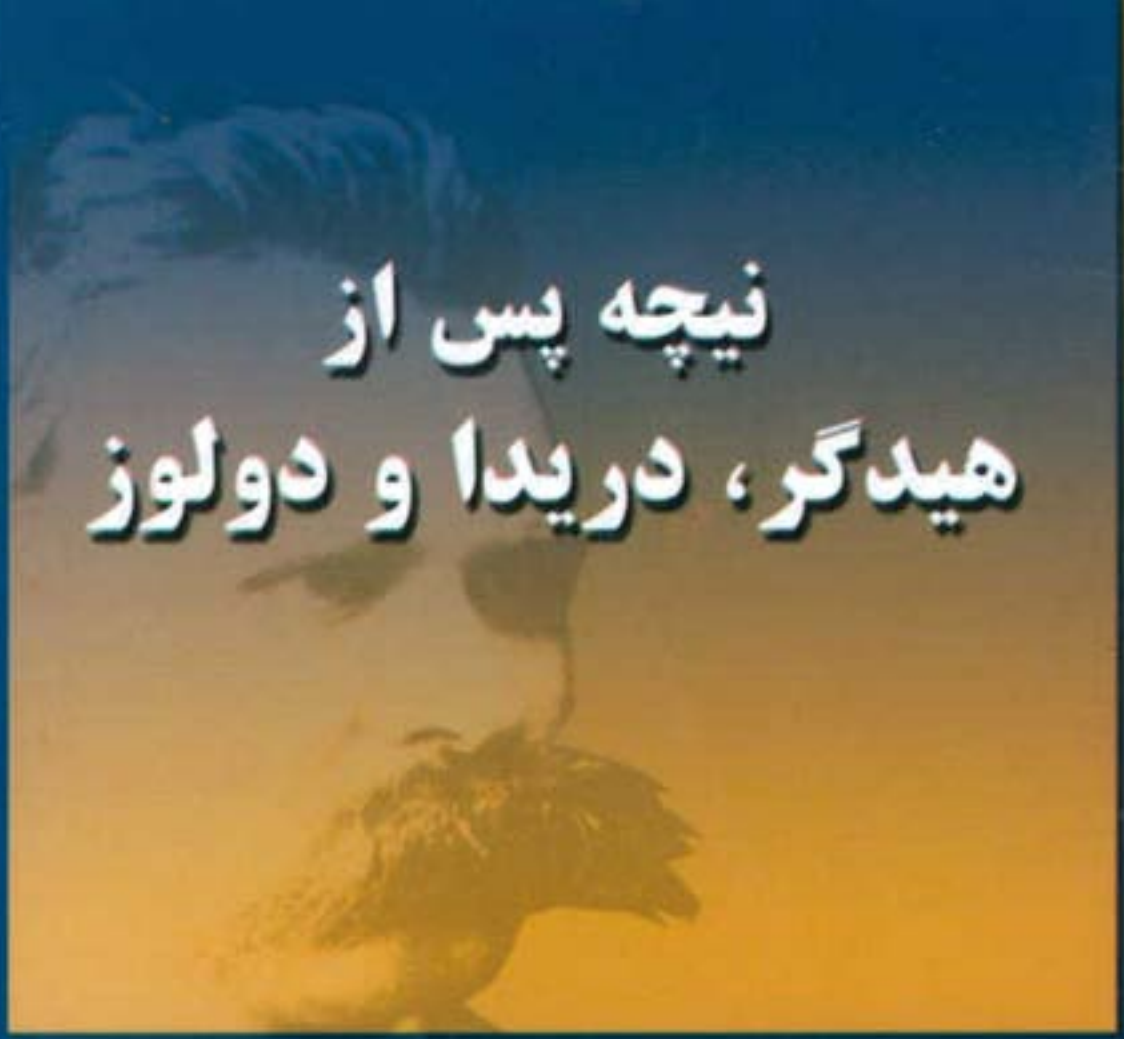

نیچه پس از هیدگر، دریدا و دولوز

محمد ضیمران

هرمس

نیچه پس از هیدگر، دریدا و دولوز

محمد ضیمران

انتشارات هرمس

انتشارات هرمس (وابسته به مؤسسهٔ شهرکتاب)
تهران، خیابان ولی‌عصر، بالاتر از میدان ونک، شمارهٔ ۱۳۳۷ ـ تلفن: ۸۷۹۵۶۷۴
مجموعهٔ ادبِ فکر ـ فلسفه و کلام ۱۸

نیچه پس از هیدگر، دریدا و دولوز
محمد ضیمران
طرح جلد: واحد گرافیک هرمس
چاپ اول: ۱۳۸۲
تیراژ: ۳۰۰۰ نسخه
چاپ: هورخش
همهٔ حقوق محفوظ است.

ضیمران، محمد، ۱۳۲۶ ـ
نیچه پس از هیدگر، دریدا و دولوز/ محمد ضیمران ــ تهران: هرمس، ۱۳۸۲.
هشت + ۳۲۵ ص. (مجموعهٔ ادبِ‌فکر ـ فلسفه و کلام؛ ۱۸)
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا (فهرستنویسی پیش از انتشار).
۱. نیچه، فریدریش ویلهلم، ۱۸۴۴ ـ ۱۹۰۰. Nietzsche, Friedrich Wilhelm ــ نقد و تفسیر. الف. عنوان.

۸ض۹۴ن/ B ۲۷۵۰ ۱۹۳
۸۰/۲۲۵۰۱م

شابک ۴ـ۰۷۱ـ۳۶۳ـ۹۶۴ ISBN 964-363-071-4

فهرست

فصل اول

مروری بر آثار و اندیشه‌های نیچه ۱
حقیقت و متافیزیک ۶
معرفت و دانش ۸
فلسفه و آرمانهای زاهدانه ۱۱
مرگ خدا ۱۴
اخلاقیات ۱۶
آبرانسان ۲۴
ارادهٔ معطوف به قدرت ۲۵
بازگشت جاودانه ۲۷
نیچه ـ ساختارگرایی و پساساختارگرایی ۳۰

فصل دوم

تاریخ فلسفهٔ کهن یونان ۳۹
سقراط مظهر فروپاشی فرهنگ یونان ۳۹
یکه‌تازی عقل فلسفی ۴۴
فرهنگ آپولونی و دیونوسوسی ۵۱
تراژدی چیست؟ ۵۶

فصل سوم

رویکرد نیچه به فلاسفهٔ پیشاسقراطی ـ فلاسفهٔ عصر تراژیک ۶۱
۱. رویکرد نیچه به فلسفهٔ آناکسیمندر ۶۲
۲. رویکرد نیچه به هراکلیتوس ۶۵
۳. نیچه و پارمنیدس ۶۹
نقد رویکرد نیچه به پیشاسقراطیان ۷۵

فصل چهارم

زرتشت پیام‌آور نیچه‌ای ۸۳
گسترهٔ زرتشت ۸۸
زایش تراژدی زمینهٔ تحقق رسالت زرتشت ۹۱
زرتشت قهرمانی تراژیک ۹۲
حکایت زرتشت ۹۴
مجاز و استعاره در کتاب «چنین گفت زرتشت» ۹۶
آبرانسان کیست؟ ۱۰۹
واپسین انسان ۱۱۰
نکتهٔ پایانی ۱۱۴

فصل پنجم

نیچه و خواست حقیقت ۱۱۹
مسئلهٔ حقیقت ۱۱۹
تبارشناسی حقیقت در تاریخ فلسفهٔ غرب ۱۲۱
نظریهٔ حقیقت از دیدگاه افلاطون ۱۲۵
سه رویکرد به حقیقت در فلسفهٔ معاصر ۱۲۹
ملاک حقیقت از دیدگاه پراگماتیست‌ها: آزمون کارآیی ۱۳۰
چالش نیچه در برابر نظریهٔ مطابقت حقیقت ۱۳۲
تفسیرهای سنتی از حقیقت ــ کافمن و هیدگر ۱۴۰
هیدگر ۱۴۲
تفسیرهای جدید نیچه‌باوران نو از حقیقت ۱۴۸

فصل ششم

خواست قدرت یا ارادهٔ معطوف به قدرت ۱۶۳
هیدگر، ارادهٔ معطوف به قدرت ۱۶۶
نیچه و مفهوم سوژه (فاعل شناسنده) ۱۷۳
ارادهٔ معطوف به قدرت در مقام تبیین تکوین جهان ۱۷۶
ارادهٔ معطوف به قدرت به عنوان میزانی برای سنجش ارزشها ۱۸۱

ارادهٔ معطوف به قدرت از منظر «تبارشناسی اخلاق» ۱۸۳
ارادهٔ معطوف به قدرت در آثار بعدی نیچه (۱۹۸۸ به بعد) ۱۹۱
تفسیر مولر ـ لاتر در مورد ارادهٔ معطوف به قدرت ۱۹۶

فصل هفتم

بازگشت جاودانه ۱۹۹
بازگشت جاودانه در «دانش طربناک» و «چنین گفت زرتشت» ۲۰۳
بازگشت جاودانه در «فراسوی نیک و بد» و «شامگاه بتان»
و «آنک انسان را بنگر» ۲۱۶
بازگشت جاودانه در یادداشتهای منتشرنشده ۲۱۸

فصل هشتم

رویکرد دولوز به اندیشه‌های نیچه ۲۲۵
بازگشت جاودانه به عنوان بازگشت صدفه و تصادف ۲۳۲
بازگشت انسان کوچک ۲۳۴
فیلسوف در مقام تبارشناس ۲۳۷
سرچشمهٔ ارزشها از دیدگاه دولوز ۲۴۰

فصل نهم

فلسفهٔ نیچه از دید دریدا ـ و نقد اندیشهٔ تقابلی ۲۴۷
بنیان‌فکنی متافیزیک حضور یا فراپیشی ۲۴۹
نوشتار در حاشیه ۲۵۵
پیامد ۲۵۷
زن و تعدد سبک ۲۶۳
تصرف و غصب ۲۶۵

فصل دهم

پی‌جویی نیهیلیسم در اندیشه‌های نیچه ۲۷۳

رویکرد نیچه به نیهیلیسم ۲۷۵
رویکرد واتیمو به نیهیلیسم ۲۸۶
ریچارد رورتی و نیهیلیسم ۲۹۴

فصل یازدهم

میراث نیچه و حدیث پست‌مدرن ۳۰۳

کتاب‌شناسی ۳۲۴
نمایه ۳۳۹

فصل اول

مروری بر آثار و اندیشه‌های نیچه

حدود دو قرن است که فلاسفه و اندیشمندان علوم اجتماعی کوشیده‌اند تا چیستی مدرنیته و جامعهٔ مدرن را معلوم دارند. به‌طورکلی سه تحول تاریخیِ به هم‌پیوسته جامعهٔ غرب را روحی تازه بخشید؛ نخست جنبش روشنگری که با تأکید بر خرد و دانش جدید مناسبات جدیدی را در زندگی مردم اروپا به وجود آورد، دوم انقلاب کبیر فرانسه و مضامین و شعارهای معروف آن یعنی آزادی و برابری، سوم انقلاب صنعتی که زمینهٔ گسترش تولید مکانیکی را فراهم آورد. نزد انسان امروزی هیچ‌یک از تحولات یادشده دارای ابهام نیست. همه می‌دانند که با ظهور و گسترش حرکت روشنگری خرد علمی بر ایمان مذهبی چیره شد، روابط قراردادی جای مناسبات ناشی از منزلت دیرین اجتماعی را گرفت و روابط تولید فئودالی رفته‌رفته جای خود را به صنایع جدید داد. حال پرسش اصلی این است که آیا شرایط جدیدی که به گسترش توانایی انسان در شناخت طبیعت و درک آن انجامیده زمینهٔ فروپاشی ارزشهای والای انسانی را فراهم نکرده؟ آیا بسط و گسترش آزادیهای فردی و زوال مناسبات غیرعادلانهٔ فئودالی به انقیاد انسان در مقابل فرهنگ توده‌ای نینجامیده؟ و به قول ماکس وبر آیا زمینهٔ ظهور قفس آهنین دیوان‌سالاری را فراهم نیاورده و گسترش تولید ناشی از انقلاب صنعتی شرایط استثمار طبقهٔ کارگر را هموار نکرده است؟

به تعبیر دیگر پرسشهای اخیر را می‌توان در یک سؤال خلاصه کرد و پرسید

که آیا انسان مدرن شرایطی را ایجاد نکرده که در آن توانـاییهای خـلاق او در جهت انقیاد و اسارت بیشتر وی بـه‌کـار گـرفته شـود؟ اگـر چـنین است بـاید محدودیتها و جهات منفی مدرنیته و به‌طورکلی جهان مدرن را شناخت و در راه رفع این مشکلات و موانع گام نهاد. می‌توان گفت نیچه، فـیلسوف اواخـر قـرن نوزدهم، در همین زمینه به تأمل پرداخته و کوشیده است تا بن‌بست‌های فرهنگ معاصر را بشناسد و آنها را معرفی کند. هرچند که اندیشه‌های او در چارچوبی روش‌شناختی تنظیم نشده اما با مطالعهٔ نوشته‌هایش می‌توان روح تأملات او را شناخت. بدیهی است که او مشکل را در اندیشه‌های فلسفی ـ الهی غرب، یعنی از دوران رواج فلسفهٔ سقراط و افلاطون تا اواخر قرن نوزدهم دنبال نـموده است. نوشته‌های او سخت شاعرانه و الهام‌بخش است و به هیچ وجه مانند سایر متون فلسفی خشک و ملال‌آور نیست. او در آثارش هم از زرتشت سخن گفته است هم از حیوانات و هم از اَبَرانسان (Übermensch/overman) و زن؛ به بیان دیگر از جـانوران مـختلف و بـخصوص جـانور سـفیدپوست و زردمـوی. بـاید گـفت دیدگاههای او در مورد چهره‌ها و اندیشمندانِ غرب و شرق مـطلق و یکسـویه نیست. برای مثال در فراسوی نیک و بد از افلاطون بـه عـنوان بـنیانگذار روش شرافتمندانهٔ اندیشه سـخن مـی‌گوید. امـا در کـتاب شامگاه بتان بـاتردید بـه او می‌نگرد و در جای دیگر روش و سبک او را منحط تلقی می‌کند. نیچه صریحاً اذعان می‌دارد که نسبت به شخصیتهای بزرگ تاریخ فلسفهٔ غرب بی‌طرف نیست و به‌طورکلی با آنها جانبدارانه برخورد می‌کند. گـفتنی است کـه مـا در طـول شانزده سال، یعنی از زمان انتشار اولین نوشتهٔ او تا آخـرین اثـرش تـحولات چشمگیری را در اندیشه‌های او ملاحظه می‌کنیم. به‌طورکلی زندگی فلسفی او را می‌توان به سه دوره تقسیم کرد: در دورهٔ نخست زایش تراژدی را مـنتشر کـرده است. پس از آن در مجموعه‌ای تـحت عـنوان تأملات نابهنگام (۱۸۷۶ـ۱۸۷۳) چهار مقاله در نقد فرهنگی به چاپ رسانده که به اندیشه‌های دیوید اشتراوس، تاریخ، شوپنهاور و واگنر اختصاص دارد. از دیگر از نوشته‌های مهم ایـن دوره «در باب حقیقت و دروغ در معنایی فرااخلاقی» و فلسفه در عصر تراژیک یونانیان است.

در حقیقت غرض اصلی او از انتشار آثار فوق گونه‌ای نقادی بر فرهنگ مدرن اروپایی است که به صورتی غیرمستقیم فلسفهٔ روشنگری را هم با چالشی تازه روبه‌رو کرده است. او خاستگاه اصلی روشنگری را در سیمای سقراط جستجو می‌کند. به باور نیچه، در اعماق فرهنگ سقراطی غرب، گونه‌ای گرایش به کشف نظری حقیقت وجود دارد و به‌طورکلی علم و فلسفه از همان دوره همواره کوشیده است تا به چیستی حقیقت پاسخگو باشد. او ریشه‌های این گرایش را در توجه ویژه به نظریه (theory) و به‌طورکلی اصول نظری در اروپا جستجو می‌کند و مدعی است که اندیشمندان و فیلسوفان غرب پیوسته تلاش کرده‌اند تا حقیقت را از دل اصول و مبانی نظری استخراج کنند؛ اما کانت و شوپنهاور با طرح رویکردی تازه این تلاش دیرین را در معرض فروپاشی قرار داده‌اند. بدین معنی که کانت از طریق مطرح کردن آموزهٔ «شیء فی‌نفسه» و شوپنهاور با تحلیل «اراده و میل» این گرایش دیرپای فلسفی را با تردید مواجه نموده‌اند.

نیچه راه نجات فرهنگ اروپا را در استقرار هنر در جایگاه نظریه و معرفت می‌داند و صریحاً اعلام می‌کند وقت آن رسیده است که ما هنر را به جایگاه پیشین آن در عصر تراژیک یونان بازگردانیم و آن را شریفترین کنش آدمی تلقی کنیم. با این حال نیچه در این مورد مهم حکمی قطعی صادر نمی‌کند و می‌گوید نظریه و معرفت در صورتی ویرانگر است که نسبت به نیازهای زیستی ما غفلت ورزند. او در مقالهٔ خود دربارهٔ تاریخ، بر همین موضوع دوم تأکید کرده است و می‌گوید اگر نظریه به گونه‌ای مستقل و خودپاینده به حقیقت معطوف گردد و از افقهای پویای اساطیری که لازمهٔ حیات و هستی است خود را دور نگه دارد، ماهیتی ویرانگر و حیات‌ستیز به خود خواهد گرفت. به عقیدهٔ نیچه همین تأکید سقراطی است که فرهنگ غرب را به جانب گونه‌ای خردباوری قومی سوق داده است. به گفتهٔ او با توسل به هنر می‌توان تاریخ را تلطیف نمود و با طرح زندگی بارور بزرگان فرهنگ می‌توان سرمشقی برای فرزندان آینده فراهم کرد.

(۴) نیچه در دورهٔ میانی زندگی فلسفی خویش از نقادی نظریهٔ صِرف دست می‌شوید و در آثاری چون انسانی، بیش از حد انسانی (۱۸۸۰ـ۱۸۷۸) و سپیده‌دمان

(۱۸۸۱) فهم و بررسی حقایق خرد را نماد و نمود فرهنگ والا قلمداد می‌کند و یادآور می‌شود که فلسفهٔ او در سایهٔ روشی دقیق خود متضمن وجهی دانش طبیعی است که غایت خود را حقایق خاصی قرار داده است. حقایق مزبور از دل گونه‌ای گرایش به طبیعت ناشی می‌شود. باید گفت که او در مرحلهٔ نخستِ تأملات فلسفی خود، میان انسان و سایر حیوانات وجهی امتیاز قائل است. اما در مرحلهٔ بعد مدعی است که میان حیوانات و انسان اختلاف فاحشی وجود ندارد و اگر هم تفاوتی وجود داشته باشد آن تفاوت آن قدرها هم که ما تصور می‌کنیم اساسی نیست. به نظر او هر چیز و از جمله ارزشهای انسانی را هم می‌توان نشئت‌گرفته از ویژگیهای سایر حیوانات دانست و آنها را بر همین اساس تبیین نمود. در این دوره او می‌کوشد تا ثابت کند که طبیعت‌باوری با تعهد نسبت به ارزشها هیچ گونه مغایرتی ندارد؛ زیرا در سایهٔ همین رویکرد است که ما می‌توانیم توهمات لازم در ارزشگذاری نسبت به حیات را بشناسیم. او در کتاب انسانی، بیش از حد انسانی امیدوار است که دانش رفته‌رفته انگیزه‌های خشونت‌آمیز دیرین خود را رها نماید و بدون برتری دادن و ارزشگذاری به آدمی کمک کند تا با خرسندی به زیست خویش ادامه دهد و تنها نظاره‌گر طبیعت باشد (انسانی بیش از حد انسانی، ۳۴). اما بعدها در کتاب چنین گفت زرتشت این رویکرد تماشاگرانه به دانش را به سخره می‌گیرد. و در شناخت ناب می‌گوید انسانی که همواره خود را غرق دانشِ محض و نظریه کند از خواهشهای زمین غفلت می‌ورزد و لذا سزاوار سرزنش است؛ زیرا چنین انسانی خویشتن را باور ندارد و به خود دروغ می‌گوید. نیچه در مرحلهٔ سوم از حیات فلسفی خویش کتاب دانش طربناک (۱۸۸۲) را به رشته تحریر درآورده است. در این دوره رویکرد تماشاگرانه به دانش را رها می‌کند و رویکرد رقص‌انگیز و طربناک به دانش را مورد ستایش قرار می‌دهد. و در پارهٔ ۵۴ دانش طربناک صریحاً می‌گوید که شناخت و آگاهی چه دیدگاه جالبی دربارهٔ کل هستی در اختیار آدمی قرار می‌دهد. او صورت ظاهر و پدیدار را عین زندگی قلمداد می‌کند و معتقد است که چیزی بیشتر از پدیدار و نمود و به طور کلی رقص ارواح وجود ندارد: «در میان این همه آدم در حال رؤیا و خیال‌پردازی، من آگاه و جویای شناخت مانند

دیگران می‌رقصم». و صریحاً اعلام می‌کند که انسان جویایِ حیات خود موجودی است که همواره می‌کوشد تا این خواب و رؤیا را استمرار بخشد.

نیچه در این مرحله نیز هنر را ستایش می‌کند، اما سقراط را به سخره می‌گیرد و استقلال نظریهٔ محض را به چالش می‌طلبد. او در واپسین مرحلهٔ حیاتِ فلسفی خویش اهمیت نظریه در کشف حقیقت را انکار نمی‌کند اما مدعی است که نظریه و به طور کلی مبانی نظری حتی اگر ظاهراً مستقل به نظر می‌رسد، به آرمانی بیرونی معطوف است که او آن را آرمانِ پارسامنشانه و زاهدانه می‌نامد. نیچه ضمن بازگشت به کتاب نخست خویش در پی آن برمی‌آید تا گزینه‌ای تازه را در مقابل این آرمان پارسامنشانه مطرح سازد.

پس از کتاب دانش طربناک، شاهکار خود چنین گفت زرتشت (۱۸۸۵ـ۱۸۸۳) را منتشر می‌کند. وی در این کتاب آموزهٔ اَبَرانسان، «ارادهٔ معطوف به قدرت» و «بازگشت جاودانه» را مطرح می‌کند. نیچه این نوشته را شاهکار خویش می‌داند و معتقد است که در آینده‌ای نزدیک تمام رؤسای دپارتمانهای فلسفه این اثر را به عنوان متن درسی تدریس خواهند کرد و در تفسیر و تبیین آن خواهند کوشید. بدیهی است که راهنمای این نوشتار را باید در آثار بعدی او یعنی فراسوی نیک و بد (۱۸۸۶) و در باب تبارشناسی اخلاق (۱۸۸۷) یافت. این دو اثر اوج تأملات فلسفی نیچه را به ما نشان می‌دهد. برخی از مفسران بر این باورند که کتابهای قضیهٔ واگنر و شامگاه بتان تفسیر نهایی او دربارهٔ ارتباط دانش و فلسفه و بخصوص نقد اندیشه‌های سقراط است. بدیهی است آثار نابسامانی روانی او در کتاب آنک انسان را بنگر به وضوح هویداست، بخصوص آنجا که ادعا می‌کند: «چرا من کتابهایی چنین زیبا و خوب می‌نویسم؟»

همان‌گونه که در صفحات آتی نیز اشاره خواهد شد، نوشته‌های طبع‌نشدهٔ او را که به Nachlas معروف است بعدها خواهرش الیزابت به چاپ رسانده است. بعضی از محققانِ اندیشه‌های نیچه این نوشته‌ها را گنجینه‌ای گرانبها برای درک و تفسیر نوشته‌های قبلی او می‌دانند. اما برخی از صاحب‌نظران بر این باورند که نیچه این نوشته‌ها را به این دلیل به چاپ نرسانده که محتوای آنها را ناقص، نارسا و گاهی مخالف عقاید و رویکردهای بعدی خویش می‌دانسته و در

نوشته‌های واپسین کوشیده تا ضمن گذار از آنها، دیدگاههای مخالف با خود را مطرح سازد. بعضی دیگر مدعی هستند که او در پی آن بود تا در فرصتی دیگر نوشته‌های مزبور را ویرایش کند و متن ویراسته را به چاپ برساند. به هر حال تعدادی از پژوهندگان احتیاط را شرط لازم می‌دانند و می‌گویند نباید متن آثار چاپ‌نشده‌اش را اولویت بخشید. و بخصوص در مورد اراده معطوف به قدرت مدعی هستند که این اثر در زمرهٔ نوشته‌های چاپ‌نشدهٔ اوست و در به‌کارگیری آنها باید کمال احتیاط را به خرج داد؛ در حالی که دیگران، چون هیدگر، آن را شاهکار نیچه قلمداد کرده‌اند و فهم اندیشه‌های او را موکول به فهم درست این اثر دانسته‌اند. به هر حال در مواردی که میان آثار چاپ‌شده و نوشته‌های چاپ‌نشدهٔ او اختلاف و عدم‌تناسبی وجود دارد باید اولویت را به آثار چاپ‌شدهٔ وی داد. زیرا از طرفی این نوشته‌ها از دید او قابل انتشار بوده و از طرف دیگر با روند کلی فکر وی سازگارتر است. گفتنی است که چاپ نوشته‌های یادشده زیر نظر خواهر نیچه بلافاصله بعد از وخیم شدن وضع روانی او آغاز شد و جای تأسف است که بعدها از سوی ایدئولوگ‌های نازی مورد سوءاستفاده قرار گرفت.

به گمان نگارنده یادداشتهای نیچه گنجینهٔ گرانبهایی است که به فهم عمیقتر اندیشه‌های او مدد می‌رساند. اما باید آنها را از نوشته‌های چاپ‌شدهٔ او بازشناخت، تفاوتها و تشابهات آنها را به درستی مورد بررسی قرار داد و آنها را به صراحت مطرح کرد. بدیهی است که اولویت دادن به نوشته‌های چاپ‌نشدهٔ نیچه فهم درست و عمیق اندیشه‌های او را دشوار می‌سازد و به همین دلیل باید از هر گونه خلط مبحث میان آن دو منبع خودداری کرد.

حال جای آن است تا درون‌مایه‌های اندیشهٔ نیچه را هرچند فهرست‌وار بازگوییم تا خوانندگان در فهم مباحث و آرای مورد بحث در این نوشتار با دشواری روبه‌رو نشوند.

حقیقت و متافیزیک

در نوشته‌های دورهٔ نخست و میانیِ نیچه همواره بر بی‌اعتباری و قابل اتکا نبودن باورها و نظریاتِ رایج تأکید شده است. بدین معنا که او در این آثار

کوشیده است ثابت کند که عقاید و رویکردهای ما واجد حقیقت نیست. اما در اواخر دوران فعالیت فلسفی‌اش صرفاً حقیقت متافیزیکی را مورد تردید قرار داده است. در واقع می‌توان گفت نفی متافیزیک سنگ‌بنای فلسفهٔ واپسین نیچه را تشکیل می‌دهد.

آنچه را که نیچه محور و شالودهٔ متافیزیک معرفی می‌کند جهان دیگر، «سرای واپسین» یا سرای دیگر است. او در کتاب انسانی، بیش از حد انسانی به تبارشناسی این مفهوم می‌پردازد و می‌گوید آدمیان وقتی در حل دغدغه‌های فرجام‌شناسانه عاجز می‌مانند و روشهای تجربی را در حل معضلات ناشی از حقیقت جهان ناتوان می‌یابند، می‌کوشند تا در رؤیاهای خویش جهان دیگری را جستجو کنند. نظریهٔ «سرای دیگر» خود ریشه در همین فراگرد دارد. به همین دلیل آنها جهان تجربی را گسترهٔ پدیدارها می‌دانند و اذعان می‌کنند که این جهان خود سایه یا گرتهٔ ناقصی است از سرای دیگر. همچنین روشهای تجربی را در فهم جهان دیگر غیرمؤثر تلقی می‌کنند و می‌گویند که برای فهم و درک آن جهان از روشی دیگر که با سرشت آن جهان سازگار است باید سود جست. و متافیزیک را روش و ابزار شناخت چنین ساحتی تلقی می‌کنند.[1]

نیچه در کتاب انسانی، بیش از حد انسانی کوشیده است تا ثابت کند که معرفت نسبت به جهان غیرتجربی یا جهان راستین از لحاظ شناخت‌شناسی امری است زائد و لاجرم عبث. اندیشمندان روشنگری نیز قبلاً عدم کفایت روشهای تجربی را در تبیین جهان غیرانسانی به اثبات رسانده بودند. نیچه می‌گوید اعتقاد به جهان متافیزیکی به این دلیل تداوم یافته که توجیه والاترین ارزشها در فرهنگ بشری خود مستلزم تحقق آن در گستره‌ای مناسب است و آنها همین گستره را جهان راستین یا سرای دیگر نام نهاده‌اند. همان طور که از این تعلیل برمی‌آید نیچه در تفسیر ارزشهای والا و متعالی از روشی طبیعت‌گرایانه سود جسته و مدعی است که امور و ارزشهای متعالی خود متضمن تصعید و والایش امور متعارف و لاجرم از لحاظ ماهیت کاملاً انسانی است. به گفتهٔ او وقتی ما بتوانیم

1. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig, vol. 6, p. 848.

سرچشمهٔ ارزشها را بدون توسل به جهان متافیزیکی توجیه کنیم، کم‌کم چنان جهانی فرو خواهد ریخت.

نیچه پس از طرح این استدلال به نفی جهان متافیزیکی می‌پردازد و در شامگاه بتان تنها یادآور می‌شود که چگونه جهان متافیزیکی به افسانه‌ای صرف بدل می‌شود. او این فراگرد را در شش مرحله دنبال می‌کند. در مرحلهٔ چهارم، جهان راستین از لحاظ معرفت‌شناسی مفهومی زائد تلقی می‌شود. در مرحلهٔ پنجم حتی وجود آن نیز مورد انکار قرار می‌گیرد. و در مرحله ششم معلوم می‌شود که بدون وجود جهان راستین جهان پدیدار نیز فرو خواهد ریخت و دیگر وجود آن ضروری نخواهد بود. یعنی معلوم می‌شود که تنها جهان ممکن همانا جهان تجربی است. در مرحلهٔ نخست آدمی جهان متافیزیکی را ساحت حقیقی می‌داند در حالی که در مرحلهٔ ششم واهی بودن آن بر او آشکار می‌شود.

او به طور کلی جهان دوم یا سرای دیگر را غیرمعقول می‌داند و بخصوص در کتاب فراسوی نیک و بد تا جایی پیش می‌رود که حتی حقایق تجربی را هم متکی بر خیالات و توهمات و پندارهای خاص می‌شمارد.

معرفت و دانش

می‌توان گفت موضع معرفت‌شناختی نیچه با توجه به نفی متافیزیک ترکیبی است از تجربه‌باوری، مخالفت با اثبات‌گرایی (پوزیتیویسم) و وجهی از مکتب اصالت دیدگاهها (perspectivism). او در آثار بعدی خویش مدعی شده است که تمام شواهد و دلایل احراز حقیقت از ادراکات حسی ما سرچشمه می‌گیرد و علم امروزی صرفاً براساس قبول گواهی حواس ما پا گرفته است. او حتی منطق محض و ریاضیات را علم صرف نمی‌داند و مدعی است که منطق واقعیت را قلب می‌کند و تصویری خاص از آن در اختیار ما قرار می‌دهد. تجربه‌باوری او هم خود متضمن نفی هر گونه کلی‌گرایی در حوزهٔ تجربه‌های ماست.[1]

---

1. Maudmarie Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, New York: Cambridge University Press, 1995, pp. 155-158.

ستیز نیچه با پوزیتیویسم خود مستلزم نفی دو جنبه از تجربه‌گرایی است. او بنیادگرایی (foundationalism) یا کلیت اصالت مبادی را نفی می‌کند. در واقع وی به پیشواز نقد اثبات‌گرایی می‌رود. به زعم او هیچ تجربه‌ای نیست که از دستبرد مفاهیم، تفسیرها یا نظریه‌ها بر کنار باشد. تجربهٔ حسی که تنها گواه حقیقت محسوب می‌شود همواره در معرض تفسیر قرار می‌گیرد. بنابراین می‌توان گفت معرفت چیزی نیست جز تفسیر. از این رو باید آن را در تقابل با فهمِ حقایق بلاواسطه قرار داد. نیچه کوشیده است خود را از اتکا به نظریهٔ پیشینی یا براهین مقدم بر تجربه (apriori) بر کنار دارد. در واقع او به جای تکیه بر اصول مقدم بر تجربه رویکرد خود را براساس تبارشناسیِ اعتقاد به جهان متافیزیکی استوار نموده است. او در این مرحله ثابت کرده که فلاسفهٔ پیشین خود را در زندان باور به جهان متافیزیکی محبوس نموده‌اند. می‌توان گفت که مخالفت نیچه با اثبات‌گرایی در این نکته خلاصه می‌شود که به زعم او آنچه علم تلقی می‌شود همواره بر حسب تجارب غنی ما قابلیت اصلاح و تغییر دارد. و این رویکرد تجربه‌گرایی او را تحکیم می‌بخشد.[1]

مکتب اصالت دیدگاهها خود متضمن معرفت تجربی است و در اغلب موارد حاصل حقیقت نیست بلکه دیدگاه و منظری تازه را بر ما می‌گشاید. حال پرسش این است که آیا می‌توان مکتب اصالت دیدگاهها را صرفاً دیدگاهی خاص تلقی کرد؟ اگر چنین نیست باید آن را مقرون به خطا دانست. اما اگر چنین باشد معلوم نیست چرا باید به جای قبول مکتب اصالت دیدگاهها، دیدگاهی دیگر را بپذیریم. نیچه نه تنها مکتب اصالت دیدگاهها را به عنوان حقیقتی متکثر مطرح می‌کند بلکه ادعاهای دیگر را هم در عرض آنها قرار می‌دهد. او در کتاب تبارشناسی اخلاق یادآور می‌شود که مکتب اصالت دیدگاهها ادعایی است در باب دانایی و معرفت و نباید آن را ادعای حقیقت تلقی کرد. به نظر او دیدگاهها و منظرهای فکری در پرتو احساسات و عواطف و حالات آدمی است که شکل می‌گیرد و بنابراین نباید آنها را متأثر از اعتقادات دانست. در واقع می‌توان معرفت را متکی

1. *Ibid.*, p. 849.

بر دیدگاه دانست و به همین جهت می‌توان آن را فارغ از اغراض و گرایشهای خاص ارزیابی کرد.

مقالهٔ معروف او موسوم به «حقیقت و دروغ» ضمن نفی معرفت فارغ از اغراض یادآور می‌شود که معرفت تجربی دیدگاه و پنداری بیش نیست. ادعای کتاب تبارشناسی اخلاق نیز در توجیه همین موضع تدوین شده است. به زعم او معرفتِ صِرف در حکم آن است که ما چیزی را از ناکجا نظاره کنیم.[1]

هرچند معرفت ما از منظر مصالح و ارزشهای خاص مایه می‌گیرد اما درعین‌حال سایر حالاتی که به واقعیتهای دیگر معطوف است نیز در آن وجود دارد. به‌کارگیری استعارهٔ «دیدگاه» خود مستلزم این است که معرفت امری است محدود و مقید؛ یعنی همواره موضوعات دیگری هست که شایستهٔ دانستن است. بدیهی است که دیدگاهها راه ما را به کشف حقیقت مسدود نمی‌کند و به طور کلی حالات و شرایط، راهی است که ما از طریق آنها به حقیقت نزدیک می‌شویم. اگر منش و ماهیت دیدگاه‌انگارانه معرفت مسئله‌ای را طرح نماید، بدان جهت است که محصور بودن در دیدگاهی خاص انسان را در فهم جنبه‌ها و منظره‌های دیگرِ واقعیت ناتوان می‌گرداند. راه‌حل نیچه در این زمینه بسیار ساده است. به نظر او هر قدر حالات درونی خود را بیشتر در موضوعی وارد کنیم معرفت ما کاملتر خواهد شد.

این بدان معنا نیست که معرفت حقیقی مستلزم فرض گسترهٔ وسیعی از دیدگاههاست. معرفت جامع و کامل را نباید آرمان معرفت‌شناختی نیچه به حساب آورد. در واقع بزرگترین اندیشمندان از طریق غرق شدن کامل در نظرگاهی خاص و آسیب رساندن به خود، به دانش مدد می‌رسانند. مسئله در مورد فلاسفه متفاوت است زیرا که مسئولیت غایی آنها معرفت نیست بلکه ارزش است. نیچه مدعی است که فلاسفه دیدگاههای گوناگون را تغییر می‌دهند. این خود نمودار برخورد ویژهٔ او با فلسفه است. نیچه با سیر کردن از دیدگاهی به دیدگاه دیگر می‌کوشد ثابت کند که گونهٔ خاصی از «عینیت» مورد نیاز است.

---

1. *Ibid.*, pp. 155-158.

مراد از «عینیت» در اینجا رها بودن از غرض و گرایش در تأمل نیست. بلکه محبوس نبودن در دیدگاهی خاص و حرکت و تغییر از یک موضع ارزشی به موضع دیگر است.[1]

فلسفه و آرمانهای زاهدانه

نیچه فلسفه را رشته‌ای همواره مقدم بر تجربه می‌دانسته و خود را به خردِ محض مشغول می‌داشته است. در کتاب انسانی، بیش از حد انسانی او کنش خویش را بررسی می‌کند و مسئلهٔ فلسفهٔ تاریخی را مورد توجه قرار می‌دهد. به باور او فلسفهٔ تاریخی را نمی‌توان از علوم طبیعی مجزا دانست. بدین معنا که حتی نظریه‌های تجربی هم در مواردی که موضوعات مربوط به فلسفهٔ سنتی را تبیین می‌کنند خود وجهی فلسفه محسوب می‌شوند. بخصوص عنایت به جنبه‌های مفهومی نظریه‌های طبیعی متضمن ایفای نقش سنتی فلسفه است.

افزون بر این، اندیشه‌های نیچه در مورد دغدغه‌های دیرین فلسفه دارای منش و گوهری فلسفی است زیرا به مقولات می‌پردازد و آنها را در تقابل با موضوعاتِ تجربی قرار می‌دهد. بدیهی است که فلسفهٔ محض همواره در طرح پرسشهای ناب در خصوص معرفت، حقیقت و واقعیت دغدغه داشته است. فلسفه در این معنا کارکردی بهبودبخش دارد و آن‌گونه که نیچه آن را به‌کار می‌گیرد در واقع برای ما یادآور رویکردهای ویتگنشتاین است.

نیچه هم چون ویتگنشتاین زبان را امری مهم در طرح پرسشهای فلسفی و نیز آشفتگیهای بعضی از مکتبهای فلسفی می‌داند. او در بعضی موارد حتی زبان را به انتقاد می‌گیرد و می‌گوید همین زبان است که گاهی موجب قلب حقیقت می‌گردد. به زعم او ساختار مبتدا و خبر یا فاعل و فعل در زبانهای هندواروپایی خود مسئول گرایش فلاسفه به مفروض داشتن فاعلیت در همهٔ امور است. به گفتهٔ او حتی مفهوم خدا و شخصیت و هویت آدمیان نیز ریشه در همین رویکرد

---

1. *Routledge Encyclopedia* of *Philosophy*, ed. Edward Craig, vol. 6, p. 850.

فاعلی دارد. به نظر وی در مواردی همین زبان ما را از درست اندیشیدن بازمی‌دارد و موجب می‌شود تا ما در سنگلاخ خطاهای جبران‌ناپذیری قرار گیریم، بویژه در مواردی که ما به اشتباه فرض می‌کنیم که ساختارهای زبانی، انگاره‌ای از واقعیت را به ما عرضه می‌دارد و در سایهٔ آن می‌توانیم کفایت و کارآیی نظریه‌های تجربی را به چالش بگیریم. این رهیافت نیچه با برداشت ویتگنشتاین در این خصوص سازگار است. ویتگنشتاین هم چون نیچه بر این باور است که مسائل فلسفی در مواردی رخ می‌نماید که زبان را از وظیفهٔ اصلی‌اش دور کنیم و بازی دیگری را به آن نسبت دهیم. نیچه می‌گوید که فیلسوف زبان را وامی‌دارد تا بینش خاصی را به جهان غیرتجربی هموار سازد و بازی نوینی را آغاز کند که احتمالاً با نفس زبان سازگار نیست.

او بر خلاف ویتگنشتاین می‌کوشد تا غرب را از چنگال آشفتگیهای فلسفهٔ سنتی رهایی بخشد و کارکرد راستین فلسفه را به ما نشان دهد. بدیهی است که این وظیفه متضمن طرح و ارائهٔ نظریه‌های تجربی نیست. نیچه در آثار واپسین خود تأکید می‌نماید که فلاسفه را نباید با اندیشمندان و دانشمندان اشتباه کرد، بلکه باید تحقیق و پژوهش و به‌طورکلی علم را وسیله‌ای در دست فیلسوف تلقی نمود. به گفتهٔ او امروزه معلوم شده است که ارزشهای محترم نزد فلاسفه نطفهٔ اصلی رشد و تکوین نظامهای فلسفی را تشکیل می‌دهد. هرچند که فلاسفه همواره وانمود کرده‌اند که دغدغهٔ اصلی‌شان در کشف حقیقت نهفته است اما واقعیت آن است که آنها هواخواهان پیشداوریها و ارزشهایی هستند که به گونه‌ای استعاری آنها را حقیقت می‌نامند. از این روست که جهان را در پرتو ارزشهای مقبول خویش تفسیر می‌کنند اما مدعی هستند که تفسیر و تأویل آنها از واقعیت معرفتی است عینی و معتبر.[1]

نیچه به منظور اثبات این مدعا به فلسفهٔ رواقیون اشاره می‌کند و می‌گوید که آنها آرمان و ارزشهای مورد قبول خویش را به طبیعت نسبت می‌دهند و مدعی هستند که طبیعت نیز چون آدمی از عقل کیهانی تبعیت می‌کند و هیچ‌گاه از این

1. *Ibid.*, p. 850.

قاعده عدول نمی‌کند. نیچه این ادعا را فریبی بیش نمی‌داند و می‌گوید رواقیون بازیگران شگفت‌انگیز خودفریبی هستند، زیرا می‌کوشند طبیعت را دارای موجودیتی همساز و موافق با رواق جلوه دهند (فراسوی نیک و بد، ۹).

نیچه معتقد است تفسیر و تأویل جهان در سایهٔ ارزشهای خاص خود واجد اهمیت است و آن را باید در حکم حقیقت تلقی نمود. و مایل است که فلسفهٔ آینده این کارکرد فلسفهٔ سنتی را حفظ کند. به باور او مشکل دیرین فلسفه این است که همواره کوشیده تا ماهیت ارزشی حقیقت را پنهان دارد. او معتقد است که ارزشهای خاصی در فلسفهٔ دیرین غرب همواره مورد تأیید قرار گرفته که مهمترین آنها آرمانِ زاهدانه و پارسامنشانه است. این آرمان همواره زیستِ زمینی را فرودست و حقیر انگاشته و انسانهای فلسفه‌دوست را در راه نفی حیات ترغیب نموده است. جلوهٔ مردمی این آرمان را می‌توان در مذهب مسیحیت اروپایی جستجو کرد. به موجب این رویکرد وجود زمینی و طبیعی فاقد ارزش ذاتی تلقی شده است. زیستِ زمینی دارای ارزش نسبی است و باید آن را وسیله‌ای در راه رسیدن به غایت هستی یعنی نفی این جهان و استعلا یافتن به سرای جاویدان دانست. همین بینش است که هر کنشی را که ماهیت فردی، خودباورانه و مبتنی بر تأیید غرایز طبیعی داشته باشد گناه و ضلالت می‌داند و انسانِ والا همواره می‌کوشد تا خود را از چنگال این‌گونه گناهان نجات بخشد. نیچه می‌گوید که در سده‌های میانه کشیش ریاضت‌جو آرمانِ زاهدانه را توصیه می‌کرد اما امروزه فیلسوف همین غایت را در لباس معرفت، حقیقت، فلسفه و فضیلت توجیه می‌کند. بدیهی است که معرفت، حقیقت و فلسفه‌ای مورد تأیید است که دارای ماهیت و منش فراطبیعی باشد. اهمیت و شأن معرفت لِمی یا مقدم بر تجربه در پرتو همین رهیافت است که قابل توجیه می‌گردد. هم از این روست که دغدغهٔ اصلی فلسفه همواره جهان متافیزیک بوده است. و فلاسفه همواره کوشیده‌اند ثابت کنند که شأن فلسفه والاتر از آن است که خود را به ادراکات حسی و یا وجود طبیعی مشغول دارد.[1]

نیچه می‌گوید که رشد و گسترش علوم جدید و بخصوص طبیعت‌باوری زمینهٔ

---

1. *Ibid.*, p. 851.

رهایی از قید این آرمان زاهدانه را فراهم کرده است. به نظر او باید آرمانی تازه را جایگزین آرمان پارسامنشانه و زاهدانه کرد. و اگر فلاسفه می‌خواهند در قبال رسالت فلسفی خویش صادق باشند و میراث خویش را تباه نسازند باید به انشای ارزشهای تازه‌ای مبادرت ورزند و از جهت بخشیدن و تعدیل ارزشهای زاهدانه دوری جویند. به منظور ایجاد ارزشهای تازه باید بر ایمان زاهدانه غلبه نمود. مراد او از این اعتقاد این است که حقیقت به معنای مجرد و غیرطبیعی آن والاترین ارزش شناخته می‌شود و لذا حیات در قربانگاه آن شهید می‌گردد. نیچه می‌گوید غلبه بر آرمان زاهدانه خود متضمن غلبه بر هستی خویش است.

مرگ خدا

یکی از شعارهای معروف نیچه مرگ خداست. او می‌گوید خدا مرده است. اما توانمندترین گفتهٔ او از زبان شخصیت استعاری دیوانه در دانش طربناک بیان می‌شود. دیوانه‌ای با چراغ در روز روشن و در ملأعام به دنبال خدا در کوی و برزن سرگردان است و مدام فریاد می‌زند: «خدا را می‌جویم! خدا را می‌جویم!» فریاد او خندهٔ مردم را به دنبال دارد. اما وقتی همه جمع می‌شوند دیوانه می‌گوید: «اینک به شما می‌گویم خدا کجا رفته است. من و شما یعنی ما او را کشتیم. ما قاتل خدا هستیم» (پارهٔ ۱۲۵). و باز تأکید می‌کند: «ما او را کشتیم. دشنهٔ ما خون مقدسترین و مقتدرترین چیزی را که در دنیا تا امروز وجود داشته ریخته است.» بعد می‌گوید: «عظمت این قتل برای ما بیش از حد تصور است.» سپس می‌پرسد «آیا ما خود نباید خدا شویم تا شایستهٔ این کار گردیم؟» دیوانه در همین روز به کلیساهای مختلف می‌رود و در سوگ خدا سرودی تسلی‌بخش سر می‌دهد. وقتی مردم دیوانه را از کلیسا بیرون می‌رانند و از او پرسش می‌کنند او در پاسخ می‌گوید: «آیا کلیسا چیزی جز مقبره و آرامگاه خدایان است؟» (همانجا). هرچند دیوانه این عبارات را حقیقی می‌پندارد اما احتمالاً نیچه مرگ خدا را استعاره‌ای می‌داند که متضمن حادثه‌ای تاریخی-فرهنگی است که قبلاً رخ داده است.[1] اما

---

1. Maudmarie Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, New York: Cambridge University Press, pp. 155-158.

به چشم انسان متعارف نمی‌آید. درست مثل ستاره‌ای که می‌میرد اما هنوز رؤیت آن برای چشمان معمولی امکان‌پذیر نیست. اعتقاد به وجود خدا امری باورناکردنی شده است. بدین معنا که مفهوم مسیحی خدا قدرت پیشین خود را در فرهنگ غرب از کف داده است.[1]

نیچه همهٔ خدایان را آفریده‌های انسان و بازتاب ارزشهای والای انسانی می‌داند. گفتنی است که خدایانِ انسانهای کهن براساس ارزشهای والای درونی آنها خلق می‌شدند. اما خدای مسیحی دارای صفاتی قلمداد شد که درست در تقابل با ارزشهای انسانی قرار دارد. از این روست که هستی طبیعی آدمیان نزد خداوند گناهی بزرگ محسوب می‌شود و بر ناشایستگی انسانها دلالت می‌کند. خدای مسیحی در جهت بی‌مقدار نمودن و نفی هستی طبیعی آدمیان آفریده شد. این همان آرمان زاهدانه‌ای است که در بالا شرح آن گذشت. همین خداست که مرده است و بنابراین پیش‌بینی می‌شود که آرمان زاهدانهٔ متکی بر آن نیز به پایان خود نزدیک می‌شود. در واقع مرگ این ارزشها در سایهٔ نیروهایی حاصل می‌شود که هم‌اکنون راه آینده را هموار می‌کنند.

یکی از این نیروها عبارت است از خداناشناسی در غرب که سرچشمهٔ آن را باید در اخلاق مسیحی و ارادهٔ معطوف به حقیقتِ ناشی از آن جستجو کرد. ارادهٔ معطوف به حقیقت، یا التزام به حقیقت به هر بها، جلوهٔ واپسین آرمان زاهدانه محسوب می‌شود. بدیهی است که همین التزام به حقیقت خود به فروپاشی جهان‌بینی مسیحی و از جمله بهشت و دوزخ، جبر و اختیار و خلود نفس خواهد انجامید. فلسفه از دوران دکارت به بعد در سایهٔ همین اراده به حقیقت به گونه‌ای فزاینده استدلالها و برهانهای مسیحی را متزلزل کرده است، و علم امروزین، انسان معاصر را متقاعد کرده است که می‌توان بدون توسل به نیروهای فراطبیعی، جلوه‌های قابل‌تبیین واقعیت طبیعی را فهمید و آنها را تفسیر کرد. در اینجاست که باور به نیروهای فراطبیعی به امری زائد بدل می‌شود. و در چنین شرایطی است که الحاد، فاجعهٔ سهمگین دوهزار سال باور به حقیقت را بر ما مشهود

1. *Ibid.*, p. 852.

می‌سازد (تبارشناسی اخلاق، جستار سوم، ۲۷).

جهان کنونی آن طور که کی‌یرکه‌گور یادآور می‌شود دارای عوامل گوناگون دیگری است که نفوذ مسیحیت و آرمانهای آن را متزلزل می‌سازد. نیچه پول‌دوستی، تلاش در جهت استقرار دمکراسی و امکانات وسیع مادی جدید را از جملهٔ این عوامل برمی‌شمرد. بیان زرتشت در جایی که می‌گوید مرگ خدایان به گونه‌های مختلف به وقوع می‌پیوندد مؤید همین معناست.

به گفتهٔ نیچه بزرگترین واقعه یعنی مرگ خدا بدین معناست که ایمان به خدای مسیحی توجیه خود را از دست داده است. این واقعه اولین سایه‌های خود را بر سر اروپاییان گسترده است. عدهٔ قلیلی این واقعه را درک کرده‌اند. اما به نظر آنها لااقل خورشیدی غروب کرده است. اعتماد و یقین دیرینه به شک و تردید بدل شده و دنیای کهن به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر تیره و تار و بی‌اعتبار شده است (دانش طربناک، ۳۴۳). نیچه در ارادهٔ معطوف به قدرت این بی‌اعتباری و سقوط ارزشها را در بحث از نیست‌انگاری (نیهیلیسم) مطرح می‌کند و مدعی است که ظهور نیهیلیسم تاریخ دویست سال آینده را شکل می‌دهد. او خود را نیهیلیست تمام‌عیار می‌داند و می‌گوید آن را تجربه کرده و پشت‌سر نهاده است. وی نیهیلیست را نظریهٔ خود نمی‌داند بلکه آن را در شخصیت دیگران می‌جوید. به نظر او اگر خدا وجود نداشته باشد هر چیزی مجاز است. نیهیلیسم شرایطی را فراهم می‌سازد که در گسترهٔ آن کلیهٔ ارزشهای والای فلسفه یعنی معرفت، حقیقت و فضیلت فاقد اعتبار می‌شود. در واقع وقتی آرمانهای زاهدانه مسلط شد، شرایط مرگ خدا رفته رفته فراهم می‌شود. مراد او از خدا حقیقت استعلایی متقرر در فراسوی عالم طبیعی است. همین حقیقت در روزگار کنونی اعتبار خود را از کف داده است.[1]

اخلاقیات

نقد نیچه بر اخلاق شاید یکی از مهمترین و غامضترین جنبه‌های اندیشه‌های

1. *Ibid.*, p. 853.

واپسین اوست. وی در جای جای نوشته‌هایش تأکید می‌کند که اخلاق با زندگی سازگار نیست و آن را نفی می‌نماید و در زایش تراژدی (پیشگفتار، ۵) در سایهٔ انگیزهٔ حیات اخلاق را به چالش می‌گیرد. در فراسوی نیک و بد آورده است که هر دستگاه اخلاقی در تقابل با طبیعت قرار دارد. به نظر او هر دستگاه اخلاقی خود چیزی جز اجبارِ طولانی نیست. به طورکلی ایراد او به اخلاق گاهی نه به علت مغایرت آن با زندگی است بلکه بدان جهت است که انسان را به خاطر چیزی می‌ستاید که در او وجود ندارد. در بعضی موارد اخلاق را در معنای امری مقبول به‌کار می‌برد و به همین جهت از «اخلاق بزرگان» یا اخلاق برتر سخن می‌گوید.

می‌توان گفت نیچه واژهٔ اخلاق را در دو معنای محدود و وسیع به‌کار می‌برد. هر نظام یا رمزگان اخلاقی که متضمن ابزار سنجش رفتار و سلوک آدمی است اخلاق به معنای گسترده را دربر می‌گیرد. به سخن دیگر، در طول تاریخ بشر ارزشمندی یا بی‌اعتباری یک عمل را با حاصل و اثر آن می‌سنجیدند. در واقع نیروی واکنشی حاصل از پیروزی یا شکست هر عمل ارزش آن را تعیین می‌کرد. نیچه این دوره را عصر پیش از اخلاق می‌نامد. در این دوره شعار «خود را بشناس» هنوز متداول نشده بود. در دورهٔ بعد به جای مطالعه و سنجش حاصل‌کنش، خاستگاه آن مورد داوری قرار گرفت. نیچه این تحول را واقعه‌ای حائز اهمیت می‌داند. در این زمان اخلاق بزرگان متداول شد و انسان در جهت خودشناسی کوششی تمام به خرج داد، خاستگاه و سرچشمهٔ امور جانشین حاصل‌کنش گردید و نیت و غرض واجد اهمیت تلقی شد. در واقع از آن زمان تاکنون اخلاق براساس همین پیشداوری قوام یافته و ستایش و نکوهش و به طورکلی فلسفه‌پردازی برپایهٔ همین اخلاق تکامل پذیرفته است. نیچه می‌گوید امروزه ما در آستانهٔ دورانی قرار داریم که گرایش به فراسوی اخلاق رفتن در نهاد ما موج می‌زند. و به همین معنا خود را اخلاق‌ستیز می‌نامد و معتقد است امروزه این تردید ایجاد شده است که ارزش عمل در جنبه‌ای از آن است که ربطی به نیت و غرض ندارد. زیرا در نیت و غرض وجهی پیشداوری و شتابکاری در تعبیر ملاحظه می‌شود (فراسوی نیک و بد، ۳۲). به نظر او اخلاق در معنای محدود آن نافی زندگی است و به همین جهت باید بر آن چیره شد. او در پارهٔ

۲۲۶ تحت عنوان «ما اخلاق‌ستیزان» آورده است که در جهانی که به ما مربوط می‌شود هم باید دوست بداریم و هم بترسیم. این عالم نادیدنی و ناشنیدنی تحکم و فرماندهی و فرمانبری ظریف از هر لحاظ دارای پیچ و تاب‌ها و فریبها و درشتیها و نرمیهاست. در این عالم بر تن ما تن‌پوشی از وظیفه را چنان تنگ بافته‌اند که از آن نمی‌توانیم بیرون بیاییم. از این جهت ما مردانی اهل وظیفه‌ایم. آری این درست است که ما در زنجیر خویش و در میان تیغه‌های شمشیر خویش در رقصیم.

نیچه در اینجا خود را بدان جهت اخلاق‌ستیز می‌خواند تا از رمگان در جامعه متمایز گردد. او اخلاقِ رمگان را اخلاق به معنای محدود آن می‌داند و می‌گوید رمگان مردمانی هستند ابله و ظاهرکار. نیچه در تبارشناسی اخلاق دودمان این‌گونه اخلاق را وارسی می‌کند و به طور کلی تفسیری چندپهلو از اخلاق ارائه می‌دهد. او در این کتاب سه رشته اخلاق را مورد بحث قرار می‌دهد: یکی نیکی به معنای فضیلت، دیگر حق به معنای وظیفه و سوم فهم کلی ارزش. هر یک از سه جستار کتاب تبارشناسی اخلاق به یکی از این سه بحث تخصیص یافته و موارد دیگر نادیده گرفته شده است.

علت آنکه او از واژهٔ تبارشناسی در مورد هر یک از این سه رشته اخلاق سود جسته در این است که پیشینهٔ هر یک از آنها را دنبال می‌کند و دودمان و اجداد این رشته از اخلاق را روشن می‌سازد. او اخلاق را با آرمان زاهدانه پیوند می‌دهد و در این چارچوب است که اخلاق را نافی حیات تلقی می‌کند. به نظر او اخلاق در این معنا تعبیری زاهدانه از حیات اخلاقی به دست می‌دهد.[1]

جستار نخست تبارشناسی اخلاق به دودمان پیشااخلاقی نیکی در میان طبقات و قشرهای والای جامعهٔ کهن می‌پردازد. به گفتهٔ او در این عصر بود که بزرگان خود را شرافتمند و نیکو می‌شمردند و نیکی و فضیلت را دلیل و نشانه تشخّص خویش قلمداد می‌کردند. آنچه آنها را از فرودستان و بردگان ممتاز می‌گردانید برتری و شرف آنها بود. در این عصر نیکو و فضیلتمند اوصاف اشراف بود و به طور کلی چنین اوصافی در تقابل با صفات فرودستان و سفلگان به کار می‌رفت.

---

1. *Ibid*,. p. 853.

در چنین فرهنگی «فرومایگی» گونه‌ای ارزش ـ داوری بود که به فرودستان اطلاق می‌شد. بزرگان خود را برتر می‌شمردند و بر فرودستان به دیدهٔ حقارت می‌نگریستند. البته این نگاه خود متضمن رحم و شفقت نیز بوده است. آنها هیچ‌گاه فرودستان را تحقیر نمی‌کردند.[1]

نیچه به منظور روشن نمودن خاستگاه نیک و بد به شورش رمگان در اخلاق اشاره می‌کند و مدعی است که ریشهٔ این شورش را باید در بیزاری (ressentment) و ناخرسندی آنان از بزرگان جستجو کرد. این گفتهٔ نیچه به هیچ وجه به معنای آن نیست که کنش بزرگان به علت بیزاری از آنها نامطلوب ارزیابی می‌شد بلکه او در این جستار صرفاً به مفهوم نیکی یا فضیلت می‌پردازد. وی در این بخش می‌کوشد تا توضیح دهد که چگونه نیکی با ستایش و نکوهش و مجازات پیوند یافته است. نیچه می‌گوید که شورش بردگان به هیچ وجه خودانگیخته نبود بلکه کشیشان آن را دامن زدند. زیرا که معنویت و روحانیت آنها با تخلیهٔ ناخرسندی و بیزاری سازگار نبود. دشمنی فرودستان نسبت به بزرگان به علت ظلم و ستمشان نبود بلکه بدان سبب بود که بزرگان خویش را از فرودستان برتر شمرده، بر آنان چیره شده و آنها را مسخّر خویش ساخته بودند، اما ابراز تنفر به گونه‌ای مستقیم نسبت به بزرگان برای آنها امکان‌پذیر نبود. لذا سرکوفته و واپس‌زده شدند و چون رفته رفته این سرکوب ابعادی وسیع یافت، تنها مفر خود را در پست شمردن بزرگان یافتند، در نتیجه بعضی از منشها و کیفیات برده‌وار نیکو تلقی گردید. در واقع این موضع در تقابل با اخلاق بزرگان اتخاذ شد. نیچه می‌گوید که حادثهٔ جالبی در این برهه اتفاق افتاده است و آن اینکه «بدی به شر و اهریمن‌صفتی» ترجمه شده است. بدیهی است که انزجار و ناخرسندی بردگان خود را به صورت سرزنش و محکومیت اخلاقی متجلی نمود. به گفتهٔ نیچه نکوهش در این لحظه به مجازات تقصیر تغییر ماهیت داد. در واقع ثواب و گناه متضمن پاداش اعمال و رفتاری قلمداد شد که روز رستاخیز به نیکوکاران و گناهکاران تعلق می‌گیرد. در این زمان بود که اختیار به

---

1. *Ibid.*, pp. 155-158.

عنوان مفهومی که متضمن مسئولیت و وظیفه است با اخلاق پیوند یافت. بدین اعتبار مسئول دانستن آدمیان بابت کنشها و رفتارشان توجیه گردید. بنابراین ارزیابی ارزشهای بزرگان در چارچوب همین توجیه صورت گرفت. روحانیون مسیحی ابداع‌کنندهٔ مفهوم اهریمن یا شر نبودند. بلکه مفهوم نکوهش خود مستلزم سنجش و ارزیابی رفتار شایسته و یا وظیفه بود. نیچه این موضوع را در جستار دوم تبارشناسی اخلاق ارزیابی کرد. به گفتهٔ او سرچشمه و خاستگاه این گونه اخلاق ریشه در نظام عادات و رسوم دارد. نظام مزبور در چارچوب کارکردهای جامعه تکوین یافت و رفته‌رفته شأن قواعدِ الزامِ او را به خود گرفت. نقض قواعد مزبور خود مستلزم مجازات تلقی شد. اما به هیچ وجه تجاوز از قواعد یادشده وجدان آدمی را دچار عذاب نمی‌کرد. در این زمان هنوز احساس گناه در فرهنگ اخلاقی جوامع پدیدار نشده بود.

نیچه می‌گوید سرچشمهٔ گناه را می‌توان در قلمرو معاملات تجاری یعنی رابطهٔ میان بدهکار و بستانکار جستجو کرد. به نظر او گناه وقتی احساس می‌شود که ما بدهکاری و دین را به حوزه وجدان بیمار تسری دهیم. یعنی زمانی که فرد احساس کند که وجودش از شایستگی لازم برخوردار نیست و این احساس درونی گردد، نتیجهٔ آن احساس گناه است. نیچه می‌گوید کشیشان زمینهٔ درونی شدن احساس گناه را فراهم می‌کنند. آنها آدمیان را به دِین‌شان نسبت به اجداد خویش واقف می‌گردانند. جالب اینجاست که وقتی کاملاً به عقب برگردیم نسب ما به خدایان می‌رسد. از این رو روحانیون به ما می‌آموزند که دِین خویش را در قالب قربانی به پیشگاه خدایان ادا کنیم. روحانیون تا آنجا پیش می‌روند که مریدان خویش را به خاطر ارتکاب گناه مجبور به قربانی نمودن فرزند خویش می‌گردانند. از نظر او یکی از موهبتهای مبارک طبیعت قدرت فراموشی است و همین فراموش کردن خاطرات نامطلوب، خود دلیل سلامت روح آدمی است. زیرا فراموشی آدمی را از چنگال خاطرات تلخ نجات می‌دهد و او را از در افتادن در تاریخ رها می‌سازد و او را متوجه حال و آینده می‌گرداند و از این رهگذر امید را در وجود او زنده نگه می‌دارد.

در قبال این مکانیسم مفید و زندگی‌بخش، میل به تذکار و یادآوری قرار

دارد. در واقع حفظ خاطرات به صورتی فعال، خود متضمن عنایت به غرض و غایتی ویژه است. انسانی که قادر به حفظ خاطرات خویش است می‌تواند رفتار خود را پیش‌بینی کند و به همین جهت آن را تحت تسلط خویش درآورد. این انسان خویشتن را قابل محاسبه می‌گرداند. نیچه می‌گوید که شیوه‌های قومی و رسوم اجتماعی یکی از عوامل مهم در قابل احتساب نمودن انسان است. در چارچوب شرایط اجتماعی می‌توان به قول و قرارهایی تن داد زیرا رفتار تحت سیطرهٔ رسوم قابل پیش‌بینی است. اما تنها انسان خودپاینده و مستقل است که خویشتن را قابل محاسبه می‌سازد. این فراگرد از طریق ریاضت و معرفت نفس یا خودشناسی حاصل می‌آید. انسان مستقل برعکس انسان اخلاقی به خاطر اخلاق رایج به قول خود وفا نمی‌کند بلکه به این دلیل که قول داده است بدان تن می‌دهد. این همان احساس وظیفه و مسئولیت است. نیچه می‌گوید که غریزهٔ تبعیت از وظیفهٔ خودانگیخته وجدان نام دارد. وجدان استعدادی است عجیب! عذاب وجدان عبارت است از وقوف به گناه، و ندامت عبارت است از احساس پشیمانی. و اضافه می‌کند که ترس از مجازات موجب عذاب وجدان نخواهد شد بلکه باید آن را با بدهی و دِین مرتبط دانست. مقصود از تحمیل مجازات بر فرد در اصل بازپرداخت بدهی است. در جوامع ابتدایی معمولاً قراردادی بین بستانکار و بدهکار منعقد می‌گردید که به موجب آن بدهکار متعهد می‌شد در صورت عدم پرداخت دِین اعمال هرگونه آسیب و یا مجازات و حتی مجازات مرگ را بپذیرد. در چنین مواردی گونه‌ای توازی میان مبلغ بدهی و میزان تحمیل مجازات برقرار می‌شد. مجازات و کیفر به خاطر عدول از پرداخت دین خود مستلزم وجهی التذاذ در طلبکار بود و نامبرده میل به قدرت را به گونه‌ای عملی برملا می‌ساخت.[1]

نیچه در جستار سوم کتاب تبارشناسی اخلاق مسئلهٔ آرمانهای زاهدانه را مطرح می‌کند. در واقع زهد و پارسایی به تعبیر او عبارت است از اعراض از دنیا و تعلقات مادی آن. اما این زهد و پارسایی از منظر هنرمندان، فلاسفه، زنان، بیماران روانی، روحانیون و قدیسان دارای معانی گوناگونی است. برای مثال در

1. *Ibid.*, p. 854.

نظر روحانیون زهد ابزاری است برای اعمال قدرت، و در نظر زنان زهد و پارسایی ابزاری است در جهت افزودن بر وجاهت و جاذبهٔ زنانه آنها. نیچه مدعی است که پس از گذار از مرحلهٔ دوم انسان غربی وارد «مرحلهٔ اخلاق» شد. در این زمان بود که بدهی و دین آدمی به وجود الهی معطوف گردید و ماهیت پارسامنشانه‌ای به خود گرفت. در این مقطع گرایشهای طبیعی به عنوان گناه مورد نکوهش قرار گرفت و نفی آنها عین پارسامنشی محسوب گردید. نیچه در پارهٔ ۵۵ کتاب فراسوی نیک و بد یادآور می‌شود که با فرارسیدن دوران اخلاقی، انسان برای خدای خویش تواناترین غریزه‌هایی را که در نهاد خویش داشت یعنی طبیعت یا سرشت خود را قربانی کرد. نیچه زاهد را فردی بی‌رحم و ضد سرشت آدمی معرفی می‌کند. در واقع به نظر او تأیید غریزهٔ طبیعی خود گونه‌ای طغیان در مقابل خداوند است و لذا رنج و عسرت آدمیان نتیجه و مجازات همین شورش است. در اینجا آدمیان دین خود را در قالب غرایز و سرشت خویش یعنی آنچه هستند می‌پردازند. لذا انسان می‌تواند با کف نفس و دنباله‌روی از آرمانهای پارسامنشانه دین خود را به وجهی ادا کند.

روحانیون با در اختیار داشتن مفهوم شر و گناه ارزشهای والا را می‌سنجند. فضیلت در قالب کف نفس و زهد و ریاضت ابزاری است که بزرگان در سایهٔ آن تحقیر می‌شوند. در اینجا اخلاق با وظیفه و فضیلت پیوند می‌یابد و به مدد آنها گناهان و به طور کلی نقض وظیفه به بی‌فضیلتی تفسیر می‌گردد. از نظر نیچه آرمان زاهدانه وسیلهٔ مؤثری است که اخلاق این مرحله را تحقق می‌بخشد.

نیچه آرمان خویش را برخلاف آرمان اخلاقی یادشده همسو با منش ایزدان یونانی و بخصوص دیونوسوس معرفی می‌کند و مدعی است که این نیروی مینوی به زندگی لبخند می‌زند و آن را مورد تأیید قرار می‌دهد. دیونوسوس را در تقابل با اخلاق زاهدانه می‌داند. نیچه در سراسر تأملات فلسفی خویش کوشیده است تا سرچشمهٔ ارزش را در حیات جستجو کند و لذا هر نوع تفسیر ضد طبیعت اخلاق را مردود می‌شناسد. و نظامی را که با جهان متافیزیکی پیوند یافته نافی حیات می‌انگارد. به‌زعم او این گرایش در دل آرمانهای زاهدانه نهفته است. سرچشمه‌های والاترین ارزشها را باید در جهانی فراسوی جهان طبیعی

جستجو کرد. به گفتهٔ خود نیچه آنچه در بحث از اخلاق مو بر تنش راست می‌کند فقدان سرشت طبیعی است.[1]

نیچه در اینجا «اخلاق رمگان» را مطرح می‌کند و می‌گوید اخلاق بزرگان فردی و استوار است. اما اخلاق رمگان همان ارزشی است که موجودات حیوان‌صفت را بدون تأمل گرد می‌آورد. از نظر او اخلاق اروپای قرن نوزدهم مصداق اخلاق رمگان است زیرا وجهی سازش غیرمعقول در مورد ارزشها در آن وجود دارد و مردم به هیچ روی در سایهٔ خرد خویش این ارزشها را محک نمی‌زنند. اخلاق رمگان یا بردگان متضمن تسلیم و رضا و انفعال است. به گفتهٔ او آن‌گاه که برترین و توانمندترین انگیزه‌ها با شور تمام متجلی شود و فرد را بسی برتر و فراتر از میان‌مایگی و فرودستی گله قرار دهد، اعتماد به نفس جامعه و ایمانش به خود درهم می‌ریزد و به تعبیری کمرش خرد می‌شود. به همین دلیل است که این‌گونه انگیزه‌ها مهر باطل می‌خورند و بدنام می‌شوند (فراسوی نیک و بد، ۲۰۱). در این زمان است که هر آنچه فرد را بر فراز رمگان بکشاند و همسایه را بترساند شر و بدی نامیده می‌شود.

نیچه در اینجا صریحاً اعتراف می‌کند که جامعه در تاریخ به جایی می‌رسد که به سبب نرمی بیمارگونه و شکنندگی بیش از حد، با جدیت و صداقت تمام جانب آسیب‌رسانندگان خویش، یعنی تبهکاران را می‌گیرد. در این صورت مجازات نزد او بی‌انصافی محسوب می‌شود و لزوم کیفر دادن، موجبات رنجش او را فراهم می‌سازد. اخلاق رمگی و اخلاق ترس نتیجهٔ غایی خود را به بار می‌آورد. او مدعی است که اگر در عصر حاضر وجدان اروپایی را درون‌کاوی کنیم حکم ترس رمه‌وار بیرون می‌جهد (همانجا).

نیچه می‌گوید در روزگار کنونی می‌توان گفت «آرمان زاهدانه» مرده است. زیرا خدا مرده است. به نظر او باید چیزی را جانشین آن کرد. جای آرمان والای دیگری که وظیفهٔ توانمند آرمان زاهدانه را ایفا کند خالی است. امروزه ما مانده‌ایم و اخلاق رمگی بدون آنکه از موهبت آرمانی برخوردار باشیم. انسان

1. *Ibid.*, p. 855.

فضیلت‌مند دیگر موجودی نیست که ما را به حرکت وادارد. این وضعیت فاجعه‌آمیزی است که اخلاق به وجود آورده، و دیدن انسانهای میان‌مایه ما را دچار عسرت می‌نماید.[1]

اَبَرانسان (Übermensch)

بعضی محققان برآن‌اند که نیچه نظریهٔ «اَبَرانسان» را به عنوان بدیلی در مقابل اخلاق رمگی مطرح کرده است. گفتنی است که نیچه در این راستا از واژه Übermensch بهره گرفته است. در زبان فارسی معادلهایی چند از قبیل اَبَرمرد، فراانسان، اَبَرانسان پیشنهاد شده که هیچ‌یک از آنها نمی‌تواند معنای دقیق این واژه را به زبان فارسی منتقل کند. با این حال «اَبَرانسان» در زبان فارسی مناسبترین معادل به نظر می‌رسد. زیرا اَبَرمرد معنای پدرسالارانه‌اش در زمانهٔ ما قابل قبول نیست. لازم به ذکر است که نیچه این واژه را در افادهٔ معنای گذار از وضع موجود که در آن، انسان مدار و کانون هستی تلقی شده به مرحله‌ای که امکان چیرگی بر وضعیت مزبور فراهم آمده است، به‌کار می‌گیرد. او این واژه را در چنین گفت زرتشت به‌کار برده است. گفتنی است که زرتشت در سن سی سالگی خانه و کاشانهٔ خویش را ترک می‌کند و همراه عقاب و مارش به مدت ده سال در تنهایی بر فراز کوهی مسکن می‌گزیند. در بازگشت ارمغانی شگفت‌انگیز برای مردمان خویش می‌آورد و آن عبارت است از اینکه انسانیت غایت و فرجام هستی نیست بلکه پلی است که باید از روی آن گذشت و به مرحله‌ای والاتر دست یافت. او این مرحله را شأن اَبَرانسان یا فراانسان تلقی می‌کند و می‌گوید انسانهای معاصر باید معنای زندگی را در این پایگاه جستجو کنند. نیل به این مرتبه تنها از طریق چیرگی بر وضع کنونی و درگذشتن از آن یعنی درگذشتن از وضعیت انسانی قابل تحصیل است.

بدیهی است که همین آموزهٔ نیچه در دوران تسلط نازی‌ها بر فرهنگ آلمان مورد سوءاستفاده قرار گرفت و پاره‌ای ایدئولوگهای نازی هیتلر را مصداق این

---

1. *Ibid.*, p. 856.

معنا قلمداد نمودند. حال آنکه زرتشت در کتاب چنین گفت زرتشت تعبیر دیگری از این مفهوم را مطرح نموده است. نیچه مدعی است که زرتشت، پیامبر ایران باستان، یکی از بزرگترین و فاجعه‌آمیزترین خطاهای تاریخ بشری را مرتکب شد زیرا آموزهٔ او برای نخستین بار اخلاق ثنوی را به قلمرو متافیزیک تسری داد. یعنی کشاکش میان اهورا و اهریمن یا نیروهای خیر و شر را در تعالیم خود ماهیتی کیهانی یا به تعبیر دیگر وجودی بخشید. نیچه می‌گوید او چون خود مرتکب اصلی آن خطای تاریخی بود از هر کس دیگر بهتر می‌توانست گوهر این لغزش را بشناسد و از آن درگذرد (آنک انسان را بنگر، «چرا من چنین کتابهای خوبی می‌نویسم»، ۱).

زرتشت پیامبر کهنترین آیین جهان است که به اشتباه اساسی ادیان اخلاقی کهن پی برده است و هم از این روست که در کتاب چنین گفت زرتشت آدمیان را به گذشتن از وضع کنونی بشر ترغیب می‌کند. زرتشت آدمیان را به درگذشتن از بحران نیهیلیستی جهان مدرن وامی‌دارد و مدعی است که باید خود را از قید بقایای اخلاق زاهدانه و پیامدهای آن رها ساخت و به زندگی طبیعی و طرب‌انگیز آری گفت. نیچه در پایان جستار دوم تبارشناسی اخلاق صریحاً یادآور می‌شود آنچه را که اَبَرانسان از سر می‌گذراند گرایشهای طبیعی نیست بلکه باید بر آرمانهای زاهدانه و غایات پارسامنشانه چیره شود. زیرا از دوران افلاطون به بعد همین آرمانها ماهیت و گوهر آدمی را رقم زده است. کوتاه سخن آنکه دعوت زرتشت به فائق آمدن بر انسان و انسانیت به گونه‌ای تنگاتنگ با آرمان دیرین فوق مرتبط است.[1]

ارادهٔ معطوف به قدرت

واژهٔ Wille zur Mach ارادهٔ معطوف به قدرت، قدرت‌جویی، قدرت‌طلبی، خواست قدرت، قدرت‌خواهی، اراده به قدرت یا اراده به سوی قدرت هم ترجمه شده است. ما در اینجا ترجمهٔ آقای باقر هوشیار را به‌کار می‌بریم زیرا هم با

1. *Ibid.*, pp. 856-857.

ترکیب آلمانی سازگار است و هم مراد نیچه را به وجهی مطلوب افاده می‌کند. به هر حال زرتشت در کتاب چنین گفت زرتشت قبل از هر چیز به ما می‌آموزد که زندگی چیزی جز ارادهٔ معطوف به قدرت نیست و برخی از محققانِ اندیشه‌های نیچه این معنا را آموزهٔ اصلی وی می‌دانند. بدیهی است که ارادهٔ معطوف به قدرت نخستین بار در کتاب سپیده‌دمان (۱۸۸۱) به‌کار رفت. در این نوشتار اصطلاح مزبور به معنای یکی از انگیختارهای اصلی انسان که او را به جانب لیاقت و چیرگی سوق می‌دهد به‌کار رفته است. می‌توان گفت در این کتاب ارادهٔ معطوف به قدرت، انگیختاری است در مرتبهٔ دوم که می‌کوشد تا ارادهٔ مرتبهٔ اول را جامهٔ عمل بپوشاند و تأثیرگذاری آن را تضمین کند. در کتاب سپیده‌دمان بیشتر حوزه‌های حیات از همین اراده تحرک می‌پذیرند. نیچه حضور این سودا را با نیکبختی ما مرتبط می‌داند. وی عشق به قدرت را اهریمن می‌نامد زیرا آدمیان همهٔ دار و ندارشان را در اختیار او می‌گذارند. این اهریمن چشم به راه است زیرا می‌کوشد خویشتن را ارضا کند. او همه چیزمان را از ما می‌ستاند تا رضایت خویش را فراهم آورد (پارهٔ ۲۶۲). در کتاب تبارشناسی اخلاق (۱۸۸۷) همین مضمون را با لحنی خوشبینانه‌تر بیان می‌کند. به گفتهٔ او ارادهٔ معطوف به قدرت یکی از مهمترین سوداهای حیات‌بخش در گسترهٔ هستی است. در واقع ارضای این غریزه ادامهٔ زندگی را معنایی عمیق می‌بخشد (جستار سوم، ۱۸).

زرتشت مدعی است که ارادهٔ معطوف به چیرگی و سروری در کلیهٔ موجودات زنده وجود دارد. به همین جهت می‌گوید شما خواست و ارزشهای خود را بر رودِ «شدن» و صیرورت نشانده‌اید و آنچه مردم به آن نام «نیک و بد» داده‌اند و بدان باور دارند خواست قدرتی کهن را بر ما آشکار می‌کند. سپس اضافه می‌کند: هرجا که زندگان را یافتم، سخن از فرمانبری نیز در میان بود. زندگان همه فرمانبرند. هرکه از خویش فرمان نبرد بر او فرمان می‌رانند (چنین گفت زرتشت، بخش دوم، «دربارهٔ چیرگی بر خود»).

نیچه در فراسوی نیک و بد صریحاً می‌گوید زندگی و حتی واقعیت چیزی جز ارادهٔ معطوف به قدرت نیست. بدین معنا که واقعیت عبارت است از مجموعه‌ای

از خواهشها، شورها، شهوتها، و اندیشه عبارت است از رابطه و مناسبت میان این سوداها و کششها با یکدیگر. سپس یادآور می‌شود که هرجا تأثیری می‌بینیم باید آن را اثر اراده بدانیم. همهٔ رویدادها به طورکلی اگر دارای نیرویی فعال باشد چیزی نیست جز حاصل نیروی اراده و اثر آن (پارهٔ ۳۶).

بدیهی است که به نظر او ارادهٔ معطوف به قدرت هم حیات‌بخش است و هم ویرانگر و بنیان‌فکن. او در اینجا به قدرت ویرانگر توحش (barbarism) اشاره می‌کند و می‌گوید که خشونت توحش چیزی نیست جز مجموعه‌ای از راهبردهای مستقیم و خام در جهت احیای احساس قدرت از طریق آسیب‌رساندن به دیگران. آنچه را که ادب و فرهنگ می‌نامیم چیزی نیست جز منظومه‌ای از نهادها و راهبردهایی که در جهت همان احساس به گونه‌ای خاص و غیرمستقیم تصعید گردیده است. در واقع مهمترین راهبردهایی که به احیای فرهنگ می‌انجامد میل به قدرت را در مقابل وجود خویش هدایت می‌کند. به سخن دیگر، ارادهٔ معطوف به قدرت وقتی تغییر شکل بدهد و علیه خود آدمی به‌کار برود فرهنگ نام می‌گیرد. درونی کردن فرهنگ نیز زمینهٔ دستاوردهای اخلاقی را در زندگانی آدمی از طریق دگرگونی طبیعت اولیه و جانشین نمودن آن با طبیعت ثانویه یا فطرت ثانوی فراهم می‌سازد. با این حال درونی کردن ارادهٔ معطوف به قدرت همواره متضمن محکوم‌کردن فطرت اولیه بوده است و این نقش را آرمانهای زاهدانه به گونه‌ای مؤثر ایفا نموده‌اند. زرتشت نیچه همواره می‌کوشد به مدد تعالیم اَبَرانسان بر این آرمانها فائق آید. به همین جهت است که او به جای منحرف کردن مسیر ارادهٔ معطوف به قدرت در تقابل با نفس خویش آن را می‌ستاید و مسیر مستقیم آن را راه رسیدن به نیکبختی می‌داند.[1]

بازگشت جاودانه

نیچه در کتاب چنین گفت زرتشت خود را آموزگار بازگشت جاودانه معرفی می‌کند. می‌توان گفت که بازگشت جاودانه آموزه‌ای است که او در مورد کیهان و

---

1. *Ibid.*, pp. 857-858.

به‌طورکلی هستی به‌کار می‌برد. به گفتهٔ او تاریخ هستی و بالاخص این جهان همواره تکرار می‌شود و این تکرار سرمدی است. نیچه در توضیح این موضوع مطالبی را در یادداشتهای خود می‌آورد اما در کتاب چنین گفت زرتشت به هیچ روی صریحاً به جهان‌شناسی تکرارپذیر اشاره نمی‌کند. بااین حال بازگشت جاودانه را رویکرد اصلی زرتشت به هستی معرفی می‌کند و یادآور می‌شود که این آموزه والاترین قاعده و دستور در تأیید زندگی است (آنک انسان را بنگر، «چنین گفت زرتشت، کتابی برای همه کس و هیچ‌کس»، ۱).

نیچه این تعبیر را اولین بار در کتاب دانش طربناک مطرح کرد و ظاهراً مرادش طرح آرمان دیونوسوسی هستی بود. از همین رو، صریحاً از ما می‌پرسد آیا اگر موجودی پری‌وار به ما نزدیک شود و بگوید که ناچاریم تا بی‌نهایت همین زندگی را تکرار کنیم، آیا شاد می‌شویم یا یأس و ناامیدی بر ما مستولی خواهد شد؟ آیا به آن موجود ناسزا خواهیم گفت یا بر او درود می‌فرستیم و او را ایزد می‌نامیم؟ آرزوی نیچه این است که شخصی که با این نوید روبه‌رو می‌شود آن را با آغوش باز بپذیرد و به زندگی آری گوید. به عقیدهٔ او زندگی آن‌قدر والا و در خور زیستن است که با همهٔ تلخیها و ناکامیهایش سزاوار تکرار بی‌پایان است. بنابراین نباید دست رد بر سینهٔ آن زد. به گمان او فراگرد زندگی را باید غایتی درخور شمرد و آن را نباید وسیله‌ای در راه نیل به غایتی دیگر قرار داد. نیچه در چنین گفت زرتشت دو آرمانِ زاهدانه مطرح می‌کند یکی اَبَرانسان و دیگر «بازگشت جاودانه». اَبَرانسان موجودی است که بر آرمان زاهدانه چیره می‌شود. بااین حال همان‌گونه که زرتشت در آغاز اعلام می‌کند آرمان اَبَرانسان را می‌توان وجه دیگری از آرمان زاهدانه به شمار آورد. زرتشت همچون کشیش پارسامنش، زندگی را تنها به عنوان وسیله‌ای در راه وجهی نفی حیات به‌کار می‌گیرد. او نیز چون کشیش زاهد ارادهٔ معطوف به قدرت خویش را علیه زندگی انسان به‌کار می‌برد و از طریق نفی ارزش درونی آن انتقام می‌گیرد. آرمان بازگشت جاودانه به تجربهٔ زندگی درود می‌فرستند و همواره در پی آن است تا بر آرمان زاهدانه فائق آید و نفی زندگی را مردود اعلام کند. آرمان بازگشت آدمیان را بر آن می‌دارد تا از ساحت کنونی درگذشته صورت والاتری از زندگی را تجربه کنند.

ظاهراً اقوام نافرهیختهٔ ابتدایی که در مرحلهٔ پیشااخلاقی می‌زیستند همواره تجربهٔ بازگشت جاودانه را با آغوش باز می‌پذیرفتند و بر چهرهٔ زندگی لبخند می‌زدند. اما افسوس که انسانهای اخلاق‌باورِ کنونی از درک زندگی به معنای دقیق آن غافل‌اند. نیچه آرزومند است که فلاسفه‌ای نواندیش به پا خیزند و مردم را از خواب غفلت بیدار کنند و به ابداع ارزشهای والای زندگی دست زنند. گفتنی است که روحانیون پارسامنش ارزشهای مطلوب خویش را به گونه‌ای خلق‌الساعه ابداع نکردند بلکه فضایل، مسئولیتها و صور موجودزیست را برگرفتند و آنها را ابزار کار خویش قرار دادند و تفسیری تازه از آنها به دست دادند. در این تفسیر بود که معنا و ارزش هستی طبیعی بشر مورد انکار قرار گرفت. نیچه می‌گوید فلاسفهٔ نواندیش نیز باید از همین شگرد بهره جویند. بدین معنا که تفسیر حیات‌بخشِ این فضایل وظایف و صورتهای موجود زندگی را عرضه می‌دارد. در حقیقت بازگشت جاودانه می‌تواند به عنوان صورتی از ارزشهای نو و محکم برای سنجش رویکرد آنها به‌کار رود. و آموزگاران ارزشهای نو باید این آزمون را بگذرانند تا پای‌بندی آنها به بازگشت جاودانه به اثبات برسد.

نیچه بر این باور است که فلاسفهٔ نواندیش نباید حتماً ارزشهای موجود را زیر و رو کنند بلکه باید تأویل و برداشتی تازه از آنها به دست دهند. این‌گونه فلسفه‌پردازی صرفاً ناظر به آینده نیست بلکه فضیلتهای دیرینی چون عدالت، بلندنظری و گشاده‌دستی را می‌ستاید. بااین‌حال تأویلی تازه از آنها عرضه می‌دارد. برای مثال نیچه می‌گوید بلندنظری و سخاوت از آن جهت ارزشمند است که غنا و توانمندی روح آدمی را متجلی می‌گرداند، بنابراین نباید آن را به ازخودگذشتگی تعبیر کرد. عدالت و دادگستری از آن رو ارزشمند است که بر گونه‌ای چیرگی و تفوق استثنایی و کم‌نظیر دلالت دارد.[1]

همین ارزشها در آثار نیچه‌به وضوح مطرح شده است اما وجههٔ نظر او بیشتر به تأیید حیات در این مسائل دلالت دارد. بدین معنا که تفسیرهای او جملگی مؤید زندگی است و نفس ارادهٔ معطوف به قدرت را بر ما روشن می‌سازد. به

1. *Ibid.*, p. 858.

اعتباری می‌توان گفت به نظر نیچه فلاسفهٔ نواندیش باید فرهنگ را در مسیری تازه هدایت کنند و آنچه را آرمانهای دیرین نادیده می‌گرفت صورتی جذاب و روشن بخشند. به همین جهت اندیشه‌های نیچه را باید وجهی هنر به شمار آورد. هنر نیچه به هیچ روی در پی بی‌ارزش نمودن دانش و معرفت نیست بلکه آن را تکامل می‌بخشد.[1]

نیچه ـ ساختارگرایی و پساساختارگرایی

برخی از اندیشمندان و از جمله جی.ام. کندی در مقدمه‌ای به کتاب هانری لیختن برگر موسوم به فلسفهٔ نیچه مدعی هستند که در زبان و خصوصیات فرهنگی فرانسویان چیزی هست که بیان اندیشه‌های اصیل آنها را شفاف و بی‌تکلف می‌گرداند. اما بعضی دیگر بر این باورند که هر اندیشه‌ای که از صافی زبان و فرهنگ فرانسوی بگذرد منش و ماهیتی غامض به خود می‌گیرد. به باور آنها نوشته‌های فرانسوی بدون دلیل غامض و مبهم است و خواننده را در هزارتوی گزاره‌های پیچیده سرگردان می‌کند. نیچه در فراسوی نیک و بد صریحاً اعلام می‌کند که بزرگی و والاییهای اروپا در ذوق و آداب دست‌پروردهٔ فرانسه است و به‌طورکلی عوام‌زدگی اروپا و ایدهٔ مدرن پدیده‌ای انگلیسی است (پارهٔ ۲۵۳). به‌زعم او فرانسه جایگاه معنوی‌ترین و فرهیخته‌ترین دستاوردهای فرهنگ اروپاست (پارهٔ ۲۴). نیچه وارثان اندیشه‌های خویش را در میان فرهیختگان فرانسوی جستجو می‌کرد او به فرانسویان بیشتر از آلمانی‌ها احساس نزدیکی می‌کرد. احساس او در دهه‌های شصت و هفتاد قرن بیستم شکوفا شد و اندیشمندان ساختارگرا و پساساختارگرای فرانسوی به او روی آورند.

ژرژ باتای، اندیشمند فرانسوی، در سال ۱۹۴۵ کتاب معروف خود دربارهٔ نیچه را منتشر کرد و در سال ۱۹۶۲ شاهکار ژیل دولوز[2]، نیچه و فلسفه، در پاریس منتشر شد. بدیهی است قرائت اندیشه‌های نیچه در فرانسه صورتهای متنوعی به خود گرفت. بعضی فلسفهٔ او را با تکیه بر تفسیر هیدگر قرائت نمودند.

---

1. *Ibid.*, p. 859. 2. Gilles Deleuze

برخی با رویکردهای هرمنوتیک و عده‌ای از دیدگاه روانکاوی نوشته‌های او را تأویل کردند. ژان گرانیه[1] و سارا کافمن[2] به مسئلهٔ دیدگاه‌باوری (perspectivism) او تکیه کردند و کسانی چون اریک بلاندل[3] و ژاک دریدا نقش استعاره در فلسفهٔ او را مورد توجه قرار دادند. می‌توان گفت کسانی که می‌خواهند تفاوتهای اصلی میان ساختارگرایی و پساساختارگرایی را بدرستی درک کنند باید ظهور نیچه در صحنهٔ روشنفکری فرانسه را مدنظر قرار دهند. زیرا به طور کلی تمامی اندیشمندانی که خود را به اردوگاه پساساختارگرایی وابسته می‌دانستند به نحوی اندیشه‌های نیچه را درون‌مایه‌ای محوری قلمداد نمودند.

در اینجا ذکر این نکته ضروری است که فلسفهٔ فرانسه در پنجاه سال گذشته شاهد سه جنبش فکری-فلسفی مهم بوده است. یکی اگزیستانسیالیسم که از سوی ژان پل سارتر و مرلو-پونتی دنبال شد. این دو اندیشمند از رویکردهای هوسرل و هیدگر بهره جستند و بعدها فلسفهٔ مارکس را هم در تحلیلهای خود به‌کار گرفتند. در واقع اگزیستانسیالیسم و بخصوص صورت پدیدارشناسانهٔ آن در دهه‌های ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ بر صحنهٔ روشنفکری فرانسه مسلط بود. هرچند که در این دوران اندیشه‌های نیچه هم جای‌جای در بحثهای روشنفکری مطرح می‌شد. پس از جنگ جهانی کسانی چون باتای، کلوسوفسکی[4]، آلبر کامو، آندره مالرو و بلانشو، یعنی پیشگامان فرهنگی این سرزمین، رهنمودهای فلسفی نیچه را در آثار خود تحلیل کردند. بدیهی است که در این دوره اندیشه‌های هگل، هوسرل و هیدگر تأثیر عمیقتری بر روشنفکران فرانسه باقی گذاشت و فلسفهٔ نیچه در مرتبهٔ دوم قرار داشت.

در دههٔ ۱۹۵۰ نوشته‌های زبان‌شناختی فردینان دوسوسور و بخصوص دورهٔ زبان‌شناسی عمومی او در محافل فلسفی-فرهنگی فرانسه بازتاب یافت و اندیشمندانی چون لوی-اشتراوس، ژاک لاکان و لویی آلتوسر روش‌شناسی زبانی سوسور را در تحقیقات خویش به‌کار گرفتند. هرچند که در اینجا بررسی نقد ساختارگرا به اگزیستانسیالیسم بی‌مورد است اما دو نکته در نقد ساختارگرا

---

1. Jean Granier 2. Sara Kofman 3. Eric Blondel 4. Klossowski

با این بحث مرتبط است. نخست آنکه اگزیستانسیالیسم بر عنصر تاریخی زندگی انسان تأکید نهاد. بخصوص پدیدارشناسی وجودی مرلو-پونتی را می‌توان مصداق کامل این رویکرد دانست و حال آنکه ساختارگرایان رهیافت همزمان (sychronous) را مبنای کار خود قرار دادند. دوم آنکه اگزیستانسیالیست‌ها ذهن و آگاهی را در تحلیل وجود آدمی اولویت بخشیدند. حال آنکه ساختارگرایان هر نوع خودپایندگی ذهن و آگاهی را مورد تردید قرار دادند و بر انحلال ذهنیت و سوژه حکم نمودند و لحظهٔ انحلال را پویه‌ای در کارکرد ساختاری نظامهای اجتماعی، فرهنگی و مادی شمردند.

به‌طورکلی باید گفت بازیابی اندیشه‌های فروید و مارکس به استناد تفسیر هیدگر از اندیشه‌های نیچه زمینهٔ ظهور و بروز مکتب پساساختارگرایی را فراهم کرد. گفتنی است که دو جلد تفسیر هیدگر بر نیچه در سال ۱۹۷۱ توسط پی‌یر کلوسوفسکی در فرانسه ترجمه و منتشر شد. در واقع ترجمهٔ این دو جلد زمینهٔ تحقیقات گسترده‌ای را در اندیشه‌های هیدگر از سوی پساساختارگرایان فراهم کرد. پساساختارگرایان با طرح نظریات نیچه و هیدگر رویکرد ساختارگرایان به علوم انسانی را به چالش گرفتند. پی‌یر بوردو در کتاب معروف خود موسوم به انسان موجودی دانش‌باور به کاهش تدریجی نفوذ فلسفه در نهادهای آموزشی و بخصوص با توجه به تأکید ساختارگرایان، بر رویه‌های تحلیلی و گفتارهای علوم اجتماعی اشاره کرد و گفت که جاذبهٔ اندیشه‌های نیچه در میان روشنفکران فلسفه‌گرا بخصوص فوکو و دریدا نشان می‌دهد که در محافل دانشگاهی فلسفه همواره مورد غفلت بوده است.[1]

گفتنی است که فلسفهٔ نیچه به دو صورت در محافل دانشگاهی در فرانسه مطرح شد. یک دسته از محققان اندیشه‌های او را با دیدگاهی عینی و علمی مورد تحلیل قرار دادند و در تفسیر فلسفهٔ او از روشهای دیرین بهره گرفتند و درون‌مایه‌هایی چون بازگشت جاودانه، ارادهٔ معطوف به قدرت، نیهیلیسم،

---

1. Piers Bourdieu, *Homo-academicus*, Stanford: Stanford University Press, 1988, pp. XIX-XXV.

اُبرانسان و نظایر آن را مورد تأویل قرار دادند. اما دستهٔ دوم از فلسفهٔ نیچه در جهت تبیین و توجیه مواضع فلسفی و اجتماعی خویش سود جستند. در نوشتهٔ این گروه تفسیر اندیشه‌های نیچه وجود ندارد. بلکه درون‌مایه‌های نیچه‌ای در طرح و توسعهٔ پروژهٔ فلسفی آنها مورد بهره‌برداری قرار گرفته است. بهترین نمونهٔ این رویکرد را می‌توان در آثار فوکو و دریدا جستجو کرد. فوکو نیز روش انضباطی و قدرت سیاسی را با تکیه بر رویکرد نیچه به روابط قدرت تبیین کرده است. به‌زعم او نقش قدرت در مناسبات حاکم بر نهادهای اجتماعی، سیاسی، زبانی و حتی کالبد آدمیان متجلی می‌گردد.

تأثیر اندیشه‌های نیچه به حوزهٔ اگزیستانسیالیسم، ساختارگرایی و پساساختارگرایی محدود نمی‌شود. بلکه اندیشمندان حوزهٔ فرانکفورت نیز از این تأثیر بر کنار نمانده‌اند. کسانی چون تئودور آدورنو، ماکس هورکهایمر و هربرت مارکوزه در بحث از دیالکتیک روشنگری به نظریات مارکس اکتفا نکردند. بخصوص تئودور آدورنو و هورکهایمر در تبیین روشنگری به آموزه‌های نیچه استناد جستند. آنها نیچه را مورخ جامعه و فرهنگ مدرن تلقی نمودند و مدعی شدند که او عقلانیت بورژوایی (ratio) را به وجهی تبارشناسانه موشکافی کرده است. در واقع نقد آنها از عقلانیت ابزاری از رهیافتهای نیچه‌ای اثر پذیرفته است. باید گفت که نقد آنها بر صنعت فرهنگ مستقیماً از آموزه‌های نیچه در تبارشناسی اخلاق مایه گرفته است.

چالش مارکوزه در برابر سنت وجودشناسی غربی از سرچشمه‌های اندیشهٔ نیچه سیراب شده است. ماکوزه می‌گوید برای نخستین بار نیچه مغالطه‌های موجود در فلسفه و اخلاق غرب را عریان کرده است. وی دریافته که نیچه بازگشت جاودانه را به عنوان رویکردی غریزی اما جدید به هستی می‌شمرد. مارکوزه نیز چون آدورنو و هورکهایمر هرچند هویت و شخصیت فرد را وامدار جامعه می‌شناسد اما بر فردیت در قبال تعرضات جامعهٔ اداری و بوروکراتیک غربی تأکید می‌کند.

در فصل آینده نخست به فلسفهٔ کهن یونان می‌پردازیم، سپس تحلیل نیچه از فروپاشی فرهنگ یونان را تبیین خواهیم نمود. در این فصل نقش سقراط را در

این فروپاشی تشریح خواهیم کرد. سپس فرهنگ آپولونی در مقابل فرهنگ دیونوسوسی را مورد بررسی قرار می‌دهیم. و نقش تراژدی را در فرهنگ یونان وارسی می‌کنیم.

در فصل سوم رویکرد نیچه را به فلسفهٔ آناکسیمندر، هراکلیتوس و پارمنیدس و به طورکلی پیشاسقراطیان تحلیل خواهیم نمود. در فصل چهارم زرتشت پیام‌آور نیچه‌ای تشریح می‌شود. در این فصل، کتاب چنین گفت زرتشت و بخصوص عنوان فرعی آن «کتابی برای همه کس و هیچ‌کس» مورد داوری قرار می‌گیرد. بویژه زرتشت نیچه با تأکید بر تحلیل هیدگر در مقالهٔ معروفش «زرتشت نیچه کیست؟» بررسی می‌شود. در این فصل ارتباط زرتشت با اَبَرانسان مورد بررسی قرار می‌گیرد. سپس ارتباط کتاب پیشین او یعنی زایش تراژدی و چنین گفت زرتشت مورد مطابقت قرار می‌گیرد. در اینجا ماهیت و منش تراژیک زرتشت بررسی می‌شود و سپس استعاره‌ها و مجازهای چنین گفت زرتشت مورد کالبدشکافی قرار می‌گیرد.

در فصل پنجم خواست حقیقت یا اردهٔ معطوف به حقیقت به عنوان مقوله‌ای فلسفی تبیین می‌گردد و تبارشناسی حقیقت در تاریخ فلسفهٔ غرب به تفصیل بیان می‌شود. نخست نظریهٔ افلاطون و شاگردان او در مورد حقیقت مورد بررسی قرار می‌گردد. سه رویکرد به حقیقت در فلسفهٔ معاصر به تفصیل تشریح، و ملاک حقیقت از دیدگاه فلاسفهٔ قدیم و جدید توجیه می‌شود. چالش نیچه در برابر نظریهٔ مطابقت حقیقت (correspondence theory of truth) تحلیل می‌گردد. سپس تفسیرهای سنتی کافمن و هیدگر مطرح می‌شود و بعد تفسیرهای جدید نیچه‌گرایان در مورد حقیقت بررسی می‌شود. در اینجا نظریات دریدا و پل دومان مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. بعد نظریهٔ سارا کافمن، اندیشمند فرانسوی، تبیین می‌شود.

فصل ششم به خواست قدرت یا ارادهٔ معطوف به قدرت اختصاص دارد. نخست نظریهٔ هیدگر در این باب مطرح می‌شود و تاریخ زیبایی‌شناسی روایت می‌گردد. در اینجا ابعاد گوناگون هنر تشریح می‌شود. هیدگر سپس به تبیین سبک فاخر می‌پردازد و هنر کلاسیک و رمانتیک را به تفکیک مطرح می‌سازد.

در این فصل مفهوم سوژه (فاعل شناسنده) در چارچوب نظام ارادهٔ معطوف به قدرت مطرح می‌شود، سپس واژهٔ اراده یا خواست مورد کالبدشکافی قرار می‌گیرد. در اینجا ارادهٔ معطوف به قدرت در مقام تبیین و صیرورت جهان ملاحظه می‌گردد. در قسمت اخیر این فصل ارادهٔ معطوف به قدرت به عنوان میزانی برای سنجش ارزشها مطرح می‌شود. در اواخر فصل ششم ارادهٔ معطوف به قدرت از منظر تبارشناسی اخلاق مورد تحلیل قرار می‌گیرد. سپس این مفهوم در آثار بعدی او بررسی می‌شود و سرانجام با تفسیر مولر لاتر در مورد ارادهٔ معطوف به قدرت این فصل به پایان می‌رسد.

در فصل هشتم رویکرد دلوز به اندیشه‌های نیچه بررسی می‌شود. در این فصل می‌خوانیم که دولوز در نوشته‌های نیچه به دنبال تک‌معناها نیست بلکه رهیافتی کثرت‌گزین را در تأویل فلسفه به‌کار گرفته است. و ثابت می‌گردد که کتاب نیچه و فلسفه دولوز پاسخی است به کتاب پرحجم هیدگر در مورد او. دولوز با تکیه بر نظریهٔ کثرت‌باورانهٔ خویش مدعی است که بازگشت جاودانهٔ نیچه چیزی نیست جز تکرار صُدفه و تصادف. وی دودمان‌شناسی و تبارپژوهی نیچه را ابزاری مناسب برای اندیشهٔ کثرت‌باور می‌داند. سپس به بحث پیرامون سرچشمهٔ ارزشها می‌پردازیم.

در فصل نهم فلسفهٔ نیچه از نظرگاه دریدا مورد بحث قرار می‌گیرد. دریدا در رسالهٔ مسئلهٔ سبک به اندیشه‌های نیچه می‌پردازد و یادآور می‌شود که هدف او رها شدن از متافیزیک حضور و گام نهادن در عرصهٔ فرامتافیزیکی است. دریدا در اینجا از شگرد متداول خویش، یعنی تحلیل نوشتار سود می‌جوید و آن را با واژهٔ textum به معنای بافته و نسج قیاس می‌کند، سامان دال و مدلول را مطرح می‌کند و سپس پیامد یا دنباله و اثر را در تقابل با اصل و مبنا مطرح می‌سازد. دریدا در برخورد با نیچه می‌کوشد ثابت کند که جهان دارای سیلان و تحرکی پایان‌ناپذیر است و لذا نباید آن را مومیایی کرد. به طور کلی دریدا در سایهٔ روش بنیان‌فکنانه و ساختارشکنانهٔ خویش، هم از دستاوردهای هرمنوتیک پدیدارشناسانه و هم از زبان‌شناسی ساختارگرا در تحلیل اندیشه‌های نیچه بهره می‌گیرد و می‌کوشد تا خود را از حلقهٔ هرمنوتیک رها سازد و به گسترهٔ

ناکرانمند بازی گام نهد. به نظر او قرائت و تحلیل به طور کلی کنشی است گشتاری و دگرگون کننده و آدمی با تکیه بر تعدد معناهای موجود در نشانه‌های زبانی و غیرزبانی با منظومه‌ای از تأویلها مواجه می‌شود. دریدا و طرفداران او فعالیت تفسیری را تا بی‌نهایت گسترش می‌دهند و از این رهگذر حتی خود جهان را هم متنی تلقی می‌کنند که باید آن را خواند و تأویل کرد. از این رو خوانش در نظر آنها انگاره‌ای برای کلیهٔ کنشهای ادراکی انسان محسوب می‌شود.

در فصل دهم مفهوم نیهیلیسم در اندیشه‌های نیچه مورد بررسی قرار می‌گیرد. در آغاز تاریخچهٔ واژه مرور می‌شود، سپس رویکرد نیچه در این خصوص تحلیل می‌گردد و میراث هیدگر در کتاب نیچه بازتابانده می‌شود و تأویل دولوز بر نیهیلیسم بررسی می‌گردد.

سپس رویکرد جیانی واتیمو به طور خلاصه مطرح می‌شود و بحثهای جالب او در کتاب پایان مدرنیته مورد تحلیل قرار می‌گیرد و در پایان یادداشتهای ریچارد رورتی در این باب تشریح می‌شود.

در فصل یازدهم میراث نیچه و حدیث پست‌مدرن تبیین می‌شود. در اینجا تأثیر اندیشه‌های نیچه بر فرهنگ پست‌مدرن بخصوص از دیدگاه لیوتار و سایر طرفداران فلسفهٔ پست‌مدرن توجیه می‌گردد. در همین فصل نظریات دریدا، فوکو و دولوز و ارتباط آنها با رویکرد نیچه به طور خلاصه بیان می‌شود و افسون‌شدگی اندیشمندان پساساختاگرا و نیز پست‌مدرن نسبت به اندیشه‌های نیچه نشان داده می‌شود. تردید نیچه نسبت به مفاهیم دیرین فلسفی از قبیل جوهر، حقیقت و عقل از سوی اندیشمندان پست‌مدرن به شکلهای مختلفِ دنبال می‌شود. به طور کلی فلسفهٔ پست‌مدرن وجهی نسبیت‌انگاری معرفتی را که میراث نیچه به شمار می‌رود به عاریت گرفته است.

می‌توان گفت که نیچه بدون تردید یکی از بزرگترین اندیشمندانی است که زمینهٔ رشد و تکامل اندیشهٔ پست‌مدرن را فراهم آورده است. در واقع دریدا، بودریار، لیوتار، فوکو و دولوز رویکرد خویش را برحسب رهیافتهای نیچه‌ای شکل داده‌اند و بخصوص مقالهٔ معروف او موسوم به «فیلسوف، تأملاتی در کشاکش میان هنر و معرفت» (۱۸۷۲) خلاصه‌ای است از نقد نیچه بر مفهوم

حقیقت. این مقاله محور اصلی بحثهای اندیشمندان پست‌مدرن را شکل داده است. مقالهٔ دیگری که بحثهای پست‌مدرن از آبشخور آن سیراب شده‌اند «در باب حقیقت و دورغ در معنایی فرااخلاقی» نام دارد. در این مقاله نیچه ماهیت حقیقت را از دیدگاه فلسفی موشکافی می‌کند و میان دو نوع حقیقت تفکیک قائل می‌شود. یکی حقایقی که در ذیل توهمات و پندارها، دروغها و تفسیرها قرار می‌گیرد. نیچه جهان‌بینی‌های گوناگون متافیزیکی را در زمرهٔ این‌گونه حقایق می‌شناسد. نوع دوم حقایقی است که جهان را نزد ما قابل زیست می‌گرداند. از جملهٔ این حقایق می‌توان بینشهای علمی را نام برد که معرفت و دانش کاربردی در مورد محیط را در اختیار ما قرار می‌دهند. نیچه هر دو نوع حقیقت را مظهر ارادهٔ معطوف به حقیقت می‌داند و مدعی است که هر دو از زندگی در جهت نیازهای آن بهره می‌گیرند. به هر حال تأکید می‌کند که حقیقت چیزی نیست جز سپاهی سیال و پویا از استعاره، مجاز، ایهام و قیاس به نفس، و به طور کلی حقیقت متضمن پندارهایی است که ما ماهیت وهمی آنها را به مرور فراموش کرده‌ایم.

یکی دیگر از رویکردهای حائز اهمیت او به زندگی این است که ما به جای حل معضل زندگی از طریق متافیزیک و معرفت‌شناسی باید دست به دامان هنر و زیبایی شویم. نیچه موسیقی را والاترین صورت هنری می‌شناسد زیرا درون‌مایهٔ آن از ساختارش جدا نیست. موسیقی فراگردی است که به هیچ نوع روایت علمی قابل تقلیل نیست. حقیقت موسیقی را نمی‌توان محصول اغراض ارتباطی و پاسخهای عاطفی دانست؛ بلکه باید آن را تعامل و برخورد پیچیده‌ای میان عوامل فردی، اجتماعی و تاریخی محسوب داشت. به همین دلیل است که او واگنر را آخیلوس مدرن داند و معتقد است که او می‌تواند کشور آلمان را به مدد اپراهای اساطیری‌اش متحیر سازد.

یکی دیگر از حوزه‌هایی که نیچه مطرح کرده و مورد اقبال اندیشمندان پست‌مدرن قرار گرفته مسئلهٔ هویت است. به نظر او روان‌شناسی و به طور کلی بینش متعارف مردم، ما را وادار می‌کند تا شخصیت خود را منظومه‌ای منسجم و واحد بدانیم و فکر کنیم در هویت ما عمقی وجود دارد که باید آن را کاوید. نیچه

می‌گوید باید سطح شخصیت خویش را شناخت و آن را با گونه‌ای ملودی و ترجیع‌بند موسیقایی (Leitmotif) قیاس کرد. او در کتاب تبارشناسی اخلاق و نیز سرگردان و سایه‌اش مدعی است که کنشگر کارها فرض و افسانه‌ای بیش نیست که بر کنش حمل شده است. در واقع این کنش است که اصالت دارد و نه کننده. به سخن دیگر ما چیزی هستیم که انجام می‌دهیم. اندیشمندان پست‌مدرن همین تعبیر نیچه را در بحث دربارهٔ مرگ سوژه و تأکید بر کنش، منش و اثر هنری به‌کار گرفته‌اند. آنها صیرورت و شدن مورد بحث او را در تخیل فراگردهای اجتماعی ـ فرهنگی سودمند می‌انگارند.

دهم تیرماه ۱۳۸۰

فصل دوم

تاریخ فلسفهٔ کهن یونان

سقراط مظهر فروپاشی فرهنگ یونان

نیچه در رساله‌ای موسوم به تضاد میان علم و حکمت در مورد فرهنگ یونان چنین می‌گوید:

> یونانیان برق‌آسا سر برافراشتند و با همان ضرب‌آهنگ و شتاب سهمگین در سراشیبی سقوط قرار گرفتند. وقتی نبوغ هلنی به اوج خود رسید ناگهان با سرعتی رعب‌انگیز سرنگون شد. در واقع می‌توان گفت در پایان راه یونانیان تراژدی غم‌انگیزی نهفته بود.[1]

به نظر نیچه ظهور فلسفهٔ سقراط این سرنگونی را نوید داد. به سخن دیگر باید اضمحلال فرهنگ یونان را در گفته‌های سقراط جستجو کرد. هرچند که یونان باستان با شتابی شگفت‌آور رو به زوال نهاد، اما تحقیقات امروزی نشان می‌دهد که ظهور این فرهنگ امری دفعی و اتفاقی نبوده و فراگردی دیرپا به شکوه این فرهنگ مدد رسانده است. از جمله پژوهندگانی که رویکرد نیچه را

---

1. D. Breszeal (ed), *Philosophy and Truth, Selections from Nietzsche's Notebooks of Early 1870*, N. J. Humanities Press, 1979, p. 136.

در این بحث با پرسشهای حائز اهمیتی روبه‌رو ساخته‌اند باید از میل‌من پری[1] و اریک هاولوک[2] نام برد.

این دو اندیشمند در مورد گسست فرهنگی یونانیان از فرهنگ شفاهی و نانویسا به فرهنگ نویسا (literate culture) بحثهای جالبی را مطرح نموده‌اند که تأملات نیچه در این خصوص را با تردیدهای جدی روبه‌رو می‌سازد. این گسست از قرن هفتم آغاز شد و اواخر قرن پنجم پیش از میلاد مسیح به اوج خود رسید، یعنی در قرن چهارم فرهنگ نویسا کاملاً در زندگی روزمرهٔ یونانیان ریشه دوانیده بود. در قرن پنجم پیش از میلاد، وحدت هلنی یونانیان آنها را در مقابل یورش بی‌امان ایرانیان مصون داشت. در واقع عصرکهن یونان با پیروزی بر لشکریان ایران به پایان رسید اما عصرکلاسیک یونان با چیرگی مقدونیان به تمامت رسید.

نیچه آخرین مرحلهٔ زوال فرهنگ یونان را استیلای مقدونیان بر یونان در سال ۳۳۸ قبل از میلاد یعنی نُه سال پس از مرگ افلاطون می‌داند. پس از این دوران که در واقع مبدأ ظهور فرهنگ هلن‌مآبی (Hellenism) بود تنها آثار ارسطو و سخنرانیهای دموستن معیارهای والای عصر کلاسیک را حفظ کردند. به طور کلی زوال فرهنگ یونانی را در آثار بعدی یونانیان و بخصوص در رسالهٔ قوانین می‌توان به وضوح ملاحظه کرد. هرچند که بعضی این اثر را به افلاطون نسبت داده‌اند، اما نحوهٔ نگارش آن حاکی از آن است که این اثر از انسجام سایر آثار افلاطون برخوردار نیست. مقایسهٔ متن قوانین با سایر نوشته‌های افلاطون معلوم می‌دارد که متن مزبور گونه‌ای گسست سبک‌شناسانه را در دلِ خود نهفته دارد. افزون بر این، گونه‌ای شکاف تاریخی میان فرهنگ شفاهی (نانویسای) جامعهٔ کلاسیک (polis) و فرهنگ دیداری‌ـمکتوب حاکم بر جامعهٔ رویکردمآبانه را می‌توان در آن ملاحظه کرد. به طور کلی دولت‌شهر یونان دارای فرهنگ گفتاری‌ـشنیداری پویایی بود، اما رفته رفته با رواج و قبول حروف نوشتاری ایونی در پایان قرن پنجم و اوایل قرن چهارم قبل از میلاد، جامعهٔ

---

1. Milman Parry 2. Eric Havelock

یونانی دچار دگرگونی بی‌سابقه‌ای شد. در این زمان بود که مقدونیان بر جامعهٔ یونانی مسلط شدند و رویهٔ نظامی‌گرانهٔ خود را بر این جامعه تحمیل کردند. بنابراین به قول تجرا رسالهٔ قوانین را باید مظهر گذار از مرحلهٔ هلن‌مآبی به حوزهٔ فرهنگی روم به شمار آورد.[1]

اشتباه میان افلاطون و افلاطون‌باوری (Platonism) را باید نشئت‌یافته از قرائت غیرمکالمه‌ای آثار افلاطون دانست زیرا پس از افلاطون شاگردان او از جمله ارسطو اندیشه‌های او را در قالب غیرافلاطونی یعنی به صورت رساله عرضه داشتند. در حقیقت استیلای فرهنگ هلن‌مآبانه به این جریان مدد رساند. نوشته‌های به دست‌آمده معلوم می‌دارد که نیچه میان افلاطون و افلاطون‌باوری تفاوت نمی‌گذارد. به سخن دیگر، او میان فرهنگ کلاسیک و فرهنگ هلن‌مآبانه قائل به تفکیک نیست. تنها از طریق برخورد دیالوگی با دیالوگهای افلاطونی است که می‌توان به گوهر اندیشه‌های او پی‌برد و آنها را از افلاطون‌باوری جدا کرد. از سوی دیگر معلوم نیست که وقتی نیچه از شخصیت سقراط سخن به میان می‌آورد مراد او کدام سقراط است: سقراط گزنفون[2]، سقراط لائرتیوس[3]، سقراط تاریخی و یا معجونی از همهٔ آنها.

سقراطی را که نیچه در یادداشتهای خود از آن نام می‌برد کسی است که موجب زوال و گسست فرهنگ یونان شده است. در اینجا باید پرسید سقراطی که زمینهٔ گذار از فرهنگ پیشامکتوب را به فرهنگ مکتوب فراهم کرد و نمود گذار از جامعهٔ آتِنی به نظام مقدونی بود کدام سقراط است؟

والبانک در ضمن مقاله‌ای در نشریهٔ مطالعات هلنی مدعی است که یکی از علل مهم سقوط فرهنگ یونان عامل جمعیتی طبقهٔ متوسط یونان در داخل دولت‌شهرهای این دیار بوده است. این قشر نتوانست دمکراسی یونان را حفظ نماید و در توسعهٔ آن نقشی ایفا کند.[4] بدین اعتبار سقراط نیز به عنوان عنصری

---

1. V. Tejera, "Nietzsche and Greek Thought", Dorderecht, Martinus Nijhof Publishers, 1987.

2. Xenophon 3. Laertius

4. F. W. Walbank, "The Causes of the Greek Decline", *Journal of Hellenic Studies* LXIV, 1944.

از این طبقه روش و منشی انحصارگرایانه، کهنه‌گرا و خاک‌پرست داشته و به همین جهت در زوال و انحطاط جامعهٔ خویش سهمی خاص هرچند محدود ایفا کرده است؛ زیرا که اگر سقراطِ تاریخی را نمایندهٔ فرهنگ آن دوران در این سرزمین بدانیم، در این صورت نمی‌توان فرض نمود که او از چارچوب خاص فرهنگ خویش فراتر رفته باشد. بااین‌حال اگر سقراط را مخلوق تأملات افلاطون در مکالمات معروفش قلمداد کنیم قهراً باید چنین نتیجه‌گیری کنیم که این سقراط محصول روش فلسفی‌ـادبی افلاطون بوده است. در این صورت نباید او را نمود زوال فرهنگ آن زمان یونان تلقی کنیم بلکه باید او را وجه تازه‌ای از اندیشه و گفتمان در میان مردم آتن به‌شمار آوریم. سقراط مخلوقِ افلاطونِ اندیشمندی است که از تمثیل و تصویرپردازی اساطیری چشم پوشیده و از طریق تأمل در تعریف امور و اشیا در پی مفهوم‌سازی (conceptualization) است.

این سقراط اندیشمندی است که در درونش میل به ساختن گزاره‌های فلسفی و غیرخطابی موج می‌زند و در پی آن است تا از طریق شیوه‌های نوشتاری و غیرشعری پرسشهای فلسفی خویش را مطرح سازد. به سخن دیگر، گونه‌ای از ارادهٔ معطوف به تعریف در روش فلسفی سقراط مشهود است. وی در کلیهٔ بحثهای خود می‌کوشد مفهوم واژه‌ها را روشن سازد. حتی در مواردی که به جهت روشن نمودن مقصود خویش به جانب شعر و قصه روی می‌آورد هیچ‌گاه جانب منطق را رها نمی‌کند و همواره می‌کوشد برپایهٔ تمثیلاتِ مطرح‌شده به نتایجی معقول دست یابد. از جمله در مکالمهٔ یوتیفرن و هیپیاس بزرگ با آنکه در رسیدن به تعاریف قطعی عاجز می‌ماند اما از پا نمی‌نشیند و خود را به این شگرد فلسفی ملزم معرفی می‌کند.

سقراطِ افلاطون کنش را با بیان پیوند می‌دهد. او در مثالهای خویش از گزاره‌های حملی (exhibitive) و اخباری (assertive) بهره می‌جوید و همواره از به‌کارگیری گزاره‌های تصویری و تمثیلی متداول در میان نقالان و راویان سنتی دوری می‌جوید.

همان‌گونه که هولاک یادآور شده است، اگر آن‌گونه که افلاطون در آثار

خویش سقراط را معرفی کرده وی را پرسشگری نظری بدانیم، ناگزیر دیر یا زود باید به امکانات و محدودیتهای این نحو انتزاعی سخن گفتن پی برده باشد. بنابراین شناخت زبان به عنوان موضوعی مستقل، مستلزم شناخت و آگاهی انسان به عنوان فاعلی مستقل قابل توجه است،[1] بدین معنا که این‌گونه سخن گفتن بیشتر متضمن آن است که گفتمان و گوینده، خود در عین حال به متعلق گفتمان و تأمل بدل شوند.

در چنین چارچوبی است که نسبت حکمیه یا «است» با منش و ماهیتی تازه ظاهر می‌شود و زمینهٔ تأمل نظری پیرامون پدیده‌ای دستوری فراهم می‌شود. در اینجاست که سقراط برای اولین بار پرسش پیرامون زبان (نحو) و دانایی (فلسفه) را امکان‌پذیر می‌گرداند. افزون بر این، پرسش از چیستی امور و اشیا منش و ماهیتی تازه به خود می‌گیرد. بنابراین اگر سقراطِ تاریخی با سقراطِ مخلوقِ مکالمات افلاطون دارای وجوه مشترکی فرض شوند، می‌توانیم ادعا کنیم که او خود نماد و نشانهٔ خردباوری نوینی است که نیچه در زایش تراژدی از آن نام می‌برد. سقراط موجودی است که با خودآگاهی و میل به دانستن خویش از درک تراژدی عاجز مانده، به همین جهت ارزشی برای آن قائل نیست (پارهٔ ۱۲) و با بها دادن بیش از حد به آپولون، از شور و سرمستی و جذبه و بی‌خودی دیونوسوس غافل مانده است. در حقیقت سقراط در برابر دیونوسوس به پا خاسته و باعث این ایزد توانمند شده است. نیچه سقراط را مخالف هنر تراژیک معرفی می‌کند (پارهٔ ۱۳). زیرا سقراط می‌گوید هنر تراژیک خطاب به کسانی است که از هوش و فراست بهره‌ای ندارند.

بدیهی است که سقراط در گفتگوهای افلاطونی خود پرسشگری است که زمینهٔ رشد و گسترشِ گونه‌ای خودباوری را فراهم می‌کند. با این حال نباید از نظر دور داشت که همین سقراط در بحثهای خود از امثال و حکم، قصه‌ها و اسطوره‌های گوناگون بهره می‌گیرد. او پرسشگری است طنزپرداز و مطایبه‌گر.

---

1. E. Havelock, "The Socratic Problem: Some Second Thoughts", *Essays in Greek Philosophy* vol. 2, ed. Arton.

با خواندن زایش تراژدی نیچه درمی‌یابیم که نیچه تا چه حد شیفتهٔ فرهنگ یونان بوده است. علت اصلی شیفتگی او به این فرهنگ ریشه در رویکرد زبان‌شناسانهٔ وی دارد. البته نباید ابعاد تراژیک این فرهنگ را نادیده انگاشت.

نیچه در یادداشتهای خود آورده است که سقراط آن‌قدر به او نزدیک است که اغلب با او به ستیز برمی‌خیزد و از وی بهانه می‌گیرد. در آثار منتشرشدهٔ نیچه سقراطی مورد ستایش است که نقش قهرمان فرهنگ یونان را ایفا می‌کند، اما سقراطی که نویددهندهٔ فرهنگ مسیحی اروپاست و زمینهٔ رواج منطق ارسطویی را فراهم می‌کند به هیچ وجه مورد علاقهٔ او نیست. وقتی که در کتاب شامگاه بتان می‌گوید افلاطون موجودی است «ملال‌آور» مراد او افلاطونی است که افلاطون‌باوران ترسیم کرده‌اند. از این رو می‌گوید:

> من سقراط و افلاطون را نشانه‌های فساد و عوامل فروپاشی یونان و یونانیان دانستم یعنی آنها را دروغین و یونانی‌ستیز قلمداد نمودم، زیرا که آنها با زندگی نسبتی سلبی برقرار کردند.

در خاتمهٔ این قسمت می‌گوید که این دو خود را اسیر دانایی نموده‌اند و از زندگی غافل شده‌اند و سپس می‌افزاید که اگر فیلسوفی در ارزش زندگانی شک کند و یا در برخورد با آن با مشکل مواجه شود، این خود می‌تواند خردمندی او را در موضع پرسش قرار دهد («مشکل سقراط»، ۲).

یکه‌تازی عقل فلسفی

در حقیقت، چالش نیچه در برابر افلاطون‌باوری متعارف ریشه در نقد او از سنت فلسفی غرب دارد. به زعم وی سقراط و افلاطون اولین اندیشمندان در راستای تفکر غرب بودند که سعی نمودند پدیده‌ها را فارغ از چارچوب تاریخی‌شان سامانمند جلوه دهند و همین امر باعث شد که اندیشه‌ها و خلاقیتهای فرهنگی این دیار پویایی خود را از دست بدهد و به صورت مومیایی‌ای در موزهٔ تمدن غربی نگهداری شود. به گفتهٔ او فیلسوفان نشان داده‌اند که از تاریخ بی‌خبرند و به همین جهت است که از مفهوم «شدن و صیرورت» می‌گریزند. همهٔ آنها

مصرباورند. آنها فکر می‌کنند که اگر چیزی را از منظر پایدار و جاودانه مورد توجه قرار دهند و آن را از عنصر تاریخ تهی کنند بر اعتبار آن افزوده‌اند. آنها مومیایی‌گری را رهنمود خود قرار داده‌اند، چه هر نوع اندیشهٔ پویایی را مومیایی می‌کنند و آن را به موزهٔ تمدن می‌سپارند (همان، «خرد در پهنهٔ فلسفه»).

فیلسوفان را باید بت‌پرستان اندیشه نامید. آنها به هرچه رو کنند آن را بی‌جان می‌کنند و می‌گویند آنچه باشنده است نیست و آنچه هست باشنده نیست. آنها به هست باور دارند و از باشندگی می‌گریزند. آنان «هست» را محترم می‌دارند چون با ادراک حسی و حواس سازگار نیست و باشندگی را که در حواس می‌گنجد فریبکار می‌نامند. به همین دلیل حواس را فریبکار و حیله‌گر می‌شمارند، یعنی هر آن چه را که حواس باور دارد انکار می‌کنند. و از همین روست که آنها منطق را بر هر چیز دیگری ترجیح می‌دهند. چرا که مکالمات منطقی به هیچ وجه در حواس نمی‌گنجد و به مدد حواس قابل اثبات نیست (همان، «خرد در پهنهٔ فلسفه»، ۱).

هراکلیتوس از آن رو که «فیلسوفِ شدن» است مورد ستایش نیچه قرار می‌گیرد. اوست که ریشه‌های بازگشت جاودانهٔ همان را در نظریهٔ «شدن» خویش مطرح می‌سازد. به اعتباری نیچه به تأسی از هراکلیتوس این آموزه را مطرح می‌سازد. به گفتهٔ نیچه جهانِ پدیدارهایِ در حال شدن و تغییر، تنها جهانِ اصیل محسوب می‌شود، بنابراین جهانِ گوهری هست‌ها تمثیلی بیش نیست. به همین اعتبار جهان حقیقی فیلسوفان افلاطونی، سقراطی، فیثاغورثی، ایده‌آلیست و علمی نیز چیزی جز جهان مجازی نیست.

بر این پایه سقراط و افلاطون به وجود دو جهان تأکید نهادند. آنها متافیزیک خود را براساس این دو جهان بنا کردند. این دو جهان یکی حقیقی و اصیل و دیگری ظاهری و غیر اصیل است. نیچه در کتاب شامگاه بتان در قسمتی موسوم به «چگونه جهان حقیقی سرانجام افسانه شد» یادآور می‌شود که چگونه در متافیزیک غربی روح به زیان جسم ارتقا یافته و همین امر موجب بدنام شدن وجود زمینی و جسمانی گردیده و رهایی از رنج زندگی از طریق باور به حیات‌دیگر امکان‌پذیر قلمداد شده است. نیچه مدعی است که برای رهایی از

سوءتعبیر دیرپای فلسفی دربارهٔ زندگی باید نظریهٔ دو جهان را رها کرد. چه اگر «جهان حقیقی» به دور انداخته شود جهان پدیدار نیز معنای خود را از کف خواهد داد.

گفتنی است که نیچه ضمن مردود شناختن نیت افلاطونی، زبان جاری فلسفه را به چالش می‌گیرد و در پی دسترسی به زبان تازه‌ای برمی‌آید. زبان نیچه منش و گوهری واژگون کننده و انقلابی دارد و چون پتکی سنگین بر سنتهای فلسفی وارد می‌آید. او واژه‌های مبتنی بر تقابلهایی چون بود و نمود، جوهر و عرض، وحدت و غیریت، صدق و کذب، خیر و شر و نظایر آن را به باد انتقاد می‌گیرد و تعابیری چون «ارادهٔ معطوف به قدرت»، «نیهیلیسم»، «اَبَرانسان» و «بازگشت جاویدان همان» را جانشین آن می‌سازد. در حقیقت این اصطلاحات در برخورد با «منطق‌صوری» به‌کار رفته است. نیچه هویت ناشی از ذهنیت و آگاهی را مورد پرسش قرار داده و مدعی است که هر مفهومی از تعیّن امور نامتجانس و فاقد وحدت به دست می‌آید («در باب حقیقت و دروغ در معنایی فرااخلاقی»، ۲).

در حقیقت اصطلاحات و تعابیر مورد توجه او در جهت چالش مفاهیم و مقولات مورد قبول فلسفهٔ غرب به‌کار گرفته شده است. او اصطلاحاتی چون متافیزیک، کلیت، وحدت و به طور کلی مقولات منطق قدیم را اصطلاحاتی گمراه‌کننده و لغرش‌آمیز می‌شمرد و می‌گوید همین واژه‌هاست که چون حجابی واقعیات را در پرده‌ای از ابهام قرار می‌دهد.

نیچه یادآور می‌شود که فیلسوف باید با رقص قلم و رقص کلمات و واژگان آشنا باشد و این دو را در هم آمیزد. رقص قلم قادر است هرگونه سازش و انطباق نااستواری را واژگون سازد (شامگاه بتان، «آنچه آلمانی‌ها فاقد آن‌اند»، ۷).

نیچه برخلاف افلاطون که می‌کوشید کثرت امور محسوس را به وحدت و هویت عقلی بدل کند، همواره در پی آن است تا وحدت، هویت و ماهیت انتزاعی و عقلی را در هم ریخته و آنها را به کثرت و تعدد و چندگانگی اولیهٔ آنها بازگرداند. هدف او از حجاب برگرفتن از چهرهٔ پدیده‌ها شناخت مبدأ و اساس آنها نیست زیرا او پی‌جویی مبادی را دغدغهٔ دیرین متافیزیک افلاطونی می‌شناسد. نیچه می‌گوید هرچند از دید متافیزیک هر نظامی بر شالوده و اساس عقلی (arche)

استوار است اما کار فیلسوف امروزین باید این باشد که این شالوده‌ها را در هم ریزد. در حقیقت در تبارشناسی او به جای کشف مبادی عقلی به دنبال فهم و حرمت نهادن بر چندگانگی‌های ناهماهنگ و پراکنده است. در همین راستا او محورهای عقلی در امور را با ایرادات متعددی روبه رو می‌سازد. جهانی که نیچه می‌شناسد گستره‌ای است فارغ از هر قید ربط و ضبط منطقی و ثبات و انسجام ناشی از آن. جهان او جهان شدنها و دگرگونیهای پایدار و پایان‌ناپذیر است.

نیچه در پارهٔ ۵ «خرد در پهنهٔ فلسفه» یادآور می‌شود که این زبان است که ما را دچار لغزش می‌کند. زمانی که بنیاد پیش‌انگاره‌های متافیزیکی زبان، یعنی خرد را موردتوجه قرار می‌دهیم خود را با بت‌پرستی تند و خشونت‌باری مواجه می‌بینیم. در واقع در زبان است که مفهوم «من» در پیوند با «بودن» متولد می‌شود، حتی واژهٔ اراده و مشیت نیز در پیوند میان «من» و «بودن» مطرح می‌شود. در اینجا نیچه یادآور می‌شود که خرد در پهنهٔ زبان عجیب فریبکار است. او اضافه می‌کند از آن بیم دارم که از دست خدا رها نشویم چرا که هنوز دستور زبان را باور داریم. نیچه در اینجا به اهمیت دستور زبان در حل معضلات فلسفی اشاره می‌کند. به نظر او کارکردهای نحوی و دستوری شرایط اندیشه و قواعد حاکم بر آن را جهت می‌بخشد.

این دستور زبان (فاعل و فعل، مبتدا و خبر) بود که به دکارت الهام بخشید تا «من» را فاعل «اندیشه» قلمداد کند. به طور کلی باور به دستور زبان متضمن ارادهٔ معطوف به علیت در اندیشه است. یعنی دستور زبان به ما می‌آموزد که در هر اندیشه‌ای علتی فاعلی وجود دارد. بنابراین واژه‌هایی چون «من»، «خود»، «فرد» و غیره مقولاتی‌اند که در گذر زمان در بستر فلسفه به گوهرهایی پایدار ترجمه شده‌اند، حال آنکه در ابتدای امر حقایقی صرفاً زبانی بوده‌اند. هرچند که امروزه با طرح مفهوم «من» گونه‌ای وحدت، هویت و ماهیت به ذهن متبادر می‌شود، اما در بدو امر این «من» تمثیلی بود که برای بیان کثرت و غیریت و گسستگی به‌کار می‌رفت. نیچه می‌گوید «من» یا «فرد» هرچند که اصلاً مقوله‌ای دستوری است و امروزه متضمن هویت و شخصیتی آگاه است اما در دل خود معجونی پیچیده را که مقوم ارادهٔ معطوف به قدرت می‌باشد در قالب تن پنهان

می‌دارد. به گفتهٔ او فاعل، مبتدا، شخص و فرد واژه‌هایی‌اند که وحدتی مجعول را نمایان می‌سازند. در واقع این وحدت و هویت را باید حقیقتی نحوی به شمار آورد. اشتباه ما در این است که همواره این حقایق زبانی را به حقایق عینی ترجمه می‌کنیم. نیچه می‌گوید ما هریک منظومه‌ای از امور و پدیده‌های گوناگون هستیم اما خود را واجد وحدت می‌شماریم. این وحدت امری مجازی است (ارادهٔ معطوف به قدرت، ۱۳۳۳). انسان مجموعه‌ای است از کشش و کوشش‌ها و انگیزشها که به گونه‌ای تعبّدی و خودسرانه همهٔ این عوامل را تحت عنوان «من» یا «فرد» مورد توجه قرار می‌دهد. می‌توان گفت کالبد آدمی ظرفی است که انواع کشاکشها و تعارضات را در درون خود پنهان می‌دارد. مفهوم شخص در حقیقت واجد ساحتی تعلیلی و تبیینی است. در اینجا فرد ابزاری است که کالبد آدمی را تبیین می‌کند. هرچند فلسفه از زمان سقراط به بعد کالبد آدمی را امری غیرفلسفی و لاجرم کم‌اعتبار تلقی کرده اما واقع امر این است که همین کالبد است که اندیشگی را در گوش آدمی نجوا می‌کند.

رهیافت نیچه را می‌توان کوششی در جهت شناخت و بنیان‌فکنی سنت فلسفی غرب به شمار آورد. او در اکثر نوشته‌های خود در پی آن است تا نشان دهد که در کدام مقطع تأمل فلسفی به کژراهه کشانده شده و این انحراف در سیر اندیشه سرانجام به نیهیلیسم مندرج در مدرنیته انجامیده است.

اندیشمندانی چون کی‌یرکه‌گور، شوپنهاور و هیدگر هر یک به نوعی این کژراهه را تحلیل کرده‌اند. کی‌یرکه‌گور می‌گوید ایمان ابراهیمی در دوران پیش از سقراط واجد حکمت نجات‌بخش بوده است؛ شوپنهاور بدبینی ودایی را از فلسفهٔ یونانی صادقتر می‌داند؛ و هیدگر پارمنیدس را قهرمان اندیشهٔ اصیل معرفی می‌کند؛ اما نیچه چهرهٔ زرتشت را در جهت نجات از کژراههٔ سقراطی معرفی می‌کند.

به طور کلی در نظر نیچه سقراط و افلاطون با طرح نظریهٔ ارادهٔ معطوف به معرفت و حقیقت دست رد به سینهٔ حیات زدند. آنها گرداب تاریخ جهان را به وجود آوردند. و با قراردادن اخلاق در کانون فرهنگ حیات را نفی کردند. سقراط و افلاطون در آثار نیچه به عنوان نویددهندگان ارادهٔ معطوف به قدرتی

انحطاط‌آمیز قلمداد شده‌اند، ارادهٔ معطوف به قدرتی که بر ضد حیات قد برافراشته است و زندگی را به پای حقیقت و معرفت قربانی می‌کند. در ارادهٔ معطوف به قدرت آمده است که ظهور فلاسفهٔ یونان از سقراط به بعد نشانه‌ای از انحطاط است سقراط نمود لحظه‌ای از ژرفترین تباهی و انحراف تاریخ ارزشها شمرده می‌شود (پارهٔ ۴۳۰ـ۴۲۷). افلاطون غرایز و انگیختارها را از گسترهٔ دولت‌شهر (polis) زدود و به طور کلی سنتهای روزگار خود و از جمله هنر و زیبایی را از عامل غریزه پاک کرد و از این رهگذر کوشید تا بزرگان جامعهٔ یونان کهن را بفریبد. او با به‌کارگیری دیالکتیک همهٔ پیش‌انگاره‌های اصیل یونانی را نفی نمود. و بدین ترتیب با هر چیزی که ماهیتی هلنی داشت به ستیز برخاست.

بنابراین سقراط منحرف‌کنندهٔ جوانان یونان و افلاطون اولین کسی است که حیات ارزشی یونان کهن را تباه نمود. افلاطون با تکیه بر «خیر کلی» مطلق سوداهای دیرپای یونانی را که اندیشمندان ایونی و ملطی[1] آنها را حفظ کرده بودند به نابودی کشاند. حتی عناد او نسبت به سوفیست‌ها نیز از همین انگیزه سرچشمه می‌گرفت چراکه آنها نیز حامل ارزشهای والای یونانی بودند.

به قول نیچه فیلسوفان حقیقی یونان آنانی هستند که پیش از سقراط می‌زیستند. آنها همگی انسانهای شریفی بودند. از این رو خود را از مردمان میان‌مایهٔ عادی و دولت جدا ساختند و راه سیر و سلوک فردی را در پیش گرفتند. آنان در هر مورد، درک عمیقی از خود به معرض ظهور رساندند و سامان خاصی را عرضه داشتند (همان، ۴۳۷). سوفیست‌ها همچون آناکساگوراس،دموکریتوس و ایونی‌های بزرگ هنوز منش و خلق و خوی هلنی را از دست نداده بودند. به طور کلی راه و روش سوفیست‌ها از غرایز و سوابق یونانیان اصیل سرچشمه می‌گرفت. نیچه می‌گوید فرهنگ اصیل را باید به عصر پریکلس متعلق دانست (همان، ۴۲۸) در حالی که فرهنگ افلاطونی از عصر پریکلس بریده بود. سوفیست‌ها همان واقع‌گرایان یونانی بودند، حال آنکه سقراط و افلاطون با

---

1. Milesian

پرداختن به موضوع فضیلت (arete) و عدالت یهودی شدند (همان، ۴۲۹).

این چه خصوصیتی است که به بینش والای یونان تعلق دارد اما افلاطون با آن به ستیز برمی‌خیزد. نیچه می‌گوید در فلاسفهٔ یونان گونه‌ای انحطاط در فطرت ملاحظه می‌شود والّا آنها به هیچ روی حالات معرفتی و شعوری را واجد ارزش والاتر نمی‌شمردند. باید زندگی را در آنجا که کمترین آگاهی وجود دارد جستجو کرد. وقتی ما با شعور و آگاهی به فهم زندگی بشتابیم از گوهر و اصل آن دور می‌مانیم (همان، ۴۸۰).

نه روح، نه خرد، نه تفکر، نه آگاهی، نه جان، نه حقیقت، هیچ یک وجود خارجی ندارند، بلکه همگی آنها خیالات و افسانه (fiction)هایی هستند که به هیچ کار نمی‌آیند (همان، ۴۸۰). ایمان به تن همواره از ایمان به روح استوارتر است و هر کس در پی نفی این معنا برآید خود به خود اعتبار روح را هم مخدوش ساخته است (همان، ۶۵۹). نیچه مدعی است که افلاطون پل بزرگی است که راه را بر فساد و تباهی هموار ساخت. او با مفهوم نیک (agathon) از منزلت خدایان یونان کاست (همان، ۲۰۲). در واقع افلاطون بود که در نظام اخلاقی خویش تعصب یهودیان را گسترش داد.

آنچه از این گفته‌های نیچه برمی‌آید این است که او طبیعت و غریزه را بر روح برتری می‌بخشد و رمز کامیابی و نیکبختی یونانیانِ کهن را در همین اولویت جستجو می‌کند. وی غریزه را بر اخلاق، جسم را بر روح، ناآگاهی را بر آگاهی و فردیت را بر جمع رجحان می‌بخشد و می‌گوید افلاطون کسی است که این نظام ارزشی را برای نخستین بار سرنگون نمود. به گفتهٔ او فیلسوف افلاطونی قادر نیست آنچه را که بوده و در حال شدن است ملاحظه کند بلکه تنها آن چیزی را که «هست» می‌بیند. اما از آنجا که این «هست» دنیای او را شکل می‌دهد و از آنجا که این «هست»، هیچ نیست، باید گفت او در دنیایی خیالی زندگی می‌کند (همان، ۵۷۰).

افلاطون درجهٔ واقعیت را با میزان ارزش می‌سنجد و به همین جهت مدعی است هر چیز که به صورتهای عقلی و مثالی نزدیکتر است بهرهٔ بیشتری از هستی دارد. در اینجا معلوم می‌شود که افلاطون حقیقت را وارونه می‌کند و می‌گوید

آنچه را حقیقی فرض می‌کنید خطایی بیش نیست. بنابراین هرچه به صورتهای معقول و مثالی (eidos) نزدیکتر شویم به حقیقت نزدیکتر شده‌ایم. در واقع افلاطون به اعتباری مجاز و افسانه را به حقیقت رجحان می‌دهد (همان، ۵۷۲). به نظر نیچه میان جهان‌بینی تراژیک و جهان‌بینی افلاطونی شکافی عمیق و همیشگی وجود دارد. برخلاف خردباوری افلاطونی، دیدگاه تراژیک اسطوره‌های فرهنگ را ستایش می‌کند و به حاکمیت تقدیر اذعان دارد. سقراط و افلاطون کوشیدند تا فرمانروایی مردمی را ماهیتی عقلانی و آگاهانه ببخشند و امکان نفوذ به ژرفای هستی را با رویکردی معرفتی مهیا سازند. به همین جهت در پی آن برآمدند تا فضیلت و اخلاق را در جامعه توجیه کنند. آنها در پی ایجاد اخلاقی نوین نبودند بلکه درصدد بودند تا اخلاق عمومی را به مرحلهٔ خودآگاهی برسانند و آن را گوهر و منشی معرفت‌شناسانه ببخشند. تفاوت اصلی میان نیچه و افلاطون در این بود که این یکی دانشمند و زندگی دانشورانه را می‌ستود و آن دیگری زیست هنرمندانه را ترجیح می‌داد. نیچه هنر را فعالیت و کنشی به راستی زندگی‌بخش می‌داند و می‌گوید اخلاقِ عقل‌باور دشمنِ زندگی است زیرا نمی‌پذیرد که زندگی برپایهٔ توهم، فریب، چشم‌اندازهای خیال‌انگیز و خطاهای اجتناب‌ناپذیر استوار شده باشد. او اخلاق را خواست نفی زندگی و اصلِ پنهان تباهی و لذا مهلک می‌داند.

فرهنگ آپولونی و دیونوسوسی

نیچه بر این باور است که فرهنگ توانمند و پرشور، فرهنگی است که برپایهٔ گونه‌ای «بدبینی قهرمانانه» متکی است. یونانیان وحشت و پوچی وجود را شناخته بودند و آن را احساس می‌کردند (زایش تراژدی، ۳). آنها هنر را از ژرفای این پوچی و دلهره آفریدند، تا زندگی را به عنوان آفریده‌ای هنری تجربه کنند. به نظر آنها هنر در برخورد آپولون و دیونوسوس بود که شکل می‌گرفت (همان، ۱). یونانیان در پرتو وجود این دو ایزد هنر بود که به ژرفای هستی پی بردند. نیچه می‌گوید که آپولون، خدای روشنایی، تیرگیهای زیست را روشنی می‌بخشد و اما در مقابل تجربهٔ دیونوسوسی وجود ما را آکنده از شور و سرمستی می‌کند و

فردیت کورمان را در هم می‌شکند.

نیچه تجسم خلاق ذوق دیونوسوسی را در موسیقی متجلی می‌داند. او منشأ تراژدی در هنر را گروه همسرایانی (chorus) می‌داند که مستانه آنها را آکنده از وجد و بی‌خودی می‌نماید. دیونوسوس در واقع نمودی از هستی ناپایدار و تقدیرگرای انسان است.

نیچه در زایش تراژدی می‌گوید آپولون ایزد هنرهای دیداری و تجسمی است و دیونوسوس هنرهای غیردیداری، چون موسیقی را رواج می‌بخشد. این دو نیروی متفاوت اما مکمل و موازی همواره یکدیگر را به زایشهای تازه و پرتوان وامی‌دارند و به برخوردی تداوم می‌دهند که تنها در قالب هنر به سازش می‌انجامد (همانجا). آپولون برادر آرتمیس و فرزند زئوس، در معبد دلفی[1] فن شمشیرزنی و طب را نیک می‌آموزد و از این رهگذر یاغیان و گردن‌کشان را سرکوب می‌نماید و آرامش و صلح و صفا را بر سرزمین یونان حکمفرما می‌کند. او ایزد خورشید است و نور را بر زمین می‌افشاند. آپولون در پرتو نور خورشید تاریکی را می‌زداید و نور و فرزانگی را بر زمین گسترش می‌دهد. او واقعیتهای ملموس را ماهیتی عقلی می‌بخشد.

آپولون در جوانی مار معروف پیتون[2] را می‌کشد. او جوانی است خوش‌سیما با چشمانی سیاه که پریان‌دریایی را شیفته خود می‌سازد و به همین جهت آنها در پی تسخیر او برمی‌آیند و سرانجام او را می‌فریبند. او عاشق یکی از پریان‌دریایی موسوم به دافنه می‌شود. در یونان او را ایزد مهربانیها و رهبر پیشگویان می‌نامند. او می‌تواند موجودات زمینی را گوهری مینوی بخشد. هرچند که او نیز چون دیونوسوس اهل طرب و نغمه و موسیقی است اما در این راه جانب اعتدال را رعایت می‌کند. بعضی را ایزد اخلاق و ارزشهای والای یونانی و واضع قوانین اجتماعی می‌داند. در جنگ تروا، با تروا همدست می‌شود و بلای درمان‌ناپذیری را بر یونانیان نازل می‌کند. زیرا آنها در نبرد تروا دختر یکی از کاهنان او را به گروگان می‌گیرند. بعضی گفته‌اند که او کسانی را که در چنگال

---

1. Delphi 2. Python

غرور و خودخواهی گرفتار می‌آمدند کیفر می‌داد، اما کسانی که به معبد دلفی می‌رفتند و اقرار به گناه می‌کردند مشمول عفو قرار می‌داد.

نیچه می‌گوید آپولون می‌کوشید با ایجاد محدودیت و حد و مرز، آرامش را برای آدمیان به ارمغان آورد و از این رهگذر با یادآوری مقدسترین قوانین گیتی، خودشناسی و حد و کرانمندی را به انسانها ارزانی بخشد (همانجا). به طور کلی آپولون ایزدی است که برای نخستین بار نظم و سامان و تناهی را به فرهنگ یونان عرضه داشت.

نقطهٔ مقابل آپولون، دیونوسوس است. او باده‌گساری، سرمستی و بی‌خودی را به عنوان رهاوردی به یونانیان تقدیم می‌کند. او ایزد رهایی از قید و بند محدودیتهاست، یعنی آنچه را که کرانمند می‌نماید نفی می‌کند. نیچه علاقه و پیوند آپولون و دیونوسوس را پیوند دو جنس مخالف می‌شمارد. همان‌گونه که محصول برخورد زن و مرد باروری و زایایی است، آمیزش آپولون و دیونوسوس نیز خلاقیت فرهنگ یونان را به ارمغان می‌آورد. حال اگر آپولون در این برخورد مقهور وجود دیونوسوس می‌گردید، در این صورت لگام‌گسیختگی و رهایی و بی‌قیدی حاکمیت می‌یافت اما اگر آپولون بر دیونوسوس چیره می‌شد، خرد انتزاعی و دور از واقعیت بر صحنهٔ فرهنگ مسلط می‌گشت. به طور کلی آمیزش فرهنگ آپولونی و دیونوسوسی نویددهندهٔ صلح و آرامش و آشتی و اعتدال بوده است. نیچه هیچ‌یک از این دو نیرو را بر دیگری ترجیح نمی‌دهد.

زنانی که به دنبال دیونوسوس می‌دویدند ساتیر (satyr) نام دارند. آنها به هر جا می‌رسیدند حیوانات وحشی را اسیر و قطعه قطعه می‌کردند و در جشن و شادمانی به رقص و پایکوبی و میگساری می‌پرداختند و آنها را می‌بلعیدند. در یکی از این مراسم زئوس سر می‌رسد و آنها را می‌کشد و به آپولون دستور می‌دهد آنها را در مجاورت معبد دلفی به خاک بسپارد. هر سال وقتی که آپولون در مدت سه ماه زمستان از معبد دلفی دور می‌شود، دیونوسوس زنده می‌شود و جشن و پایکوبی می‌کند و پس از شکار حیوانات خون آنها را می‌نوشد. می‌گویند آپولون نمود واقعیت ملموس و دیونوسوس روح شیدایی قدسی است.

نیچه با طرح دو فرهنگ آپولونی و دیونوسوسی شالوده‌های متافیزیک

افلاطونی را به چالش می‌گیرد. او با تحلیل این دو نیرو، افلاطون‌مشربی را که بر گونه‌ای خردورزی آپولونی تکیه دارد به باد انتقاد می‌گیرد. نیچه با ایجاد تزلزل در ارکان بینش افلاطونی، کیان دیونوسوسی را بر فراز اندیشهٔ فلسفی غرب به اهتزاز می‌آورد. او می‌گوید که نیروی دیونوسوسی چیزی جز ارادهٔ معطوف به قدرت نیست. از این رو مفاهیمی چون «صدق و کذب» و «واقعیت و خیال» مقولاتی است مجازی که ارادهٔ معطوف به قدرت را در پس بازیهای زبانی پنهان می‌سازد.

نیچه در پیشگفتار زایش تراژدی می‌کوشد ثابت کند که جستجوی معنای زندگی به مدد هنر ساده‌تر است تا فلسفهٔ سقراطی. چرا که فلسفهٔ سقراطی آدمی را به معرفت، فضیلت و عدالت نزدیک می‌سازد اما حیات را بر سر راه حقیقت‌جویی قربانی می‌کند. او فرهنگ سقراطی را فرهنگی تک‌ساحتی می‌داند که عنصر شور و طرب و بی‌خودی و هنر و خلاقیت در آن جایی ندارد.

دیونوسوس ایزدی است که دو بار چشم به جهان گشوده، به همین جهت تولد و مرگ او همواره مستلزم تولدی دیگر است. نیچه مدعی است که تراژدی دیونوسوسی دو بار در صحنهٔ تمدن غربی پدیدار شده، یک بار در دوران یونان باستان و دیگر بار در عصر حاضر در چهرهٔ واگنر. به گفتهٔ او دیونوسوس در حوزهٔ فلسفه نیز دو بار متولد شده: یکی در هیئت هراکلیتوس و دیگر بار در چهرهٔ نیچه. افزون بر این، به نظر او مضمون تراژدی یونان در نخستین شکل خود، متضمن رنجهای دیونوسوس است و تنها قهرمان صحنه تا مدتها کسی جز خود دیونوسوس نیست. یعنی تا زمان اوریپید، خود دیونوسوس همواره قهرمان تراژیک باقی می‌ماند. به طور کلی تمامی قهرمانان صحنهٔ یونان، یعنی پرومته و ادیپ و امثال آنها سیماچه‌های صرف این قهرمان نخستین هستند. به طور کلی باید از ایزدان یونان و بخصوص سیلنوس[1] معنای هستی را بیاموزیم و بر نیست‌انگاری چیره شویم. یونانیان نیز چون انسانهای مدرن، خود را مغلوب پوچی و بیهودگی وجود می‌شمردند اما به یاری هنر تراژیک با چالشهای خرد

1. Silenus

سیلنوسی روبه‌رو شدند. سیلنوس می‌گفت بهترین چیز ابتدا به دنیا نیامدن است، یعنی نبودن و سپس هرچه زودتر مردن. گفتنی است که شاه میداس[1] در جنگل در پی ساتیرها به هر سو می‌رفت اما با سیلنوس، همنشین دیونوسوس، مواجه شد و او گفت که اگر بخواهی بدانی زندگی چیست، باید بدانی که آن چیزی است که از دسترس تو به دور است. از این رو بهترین چیز آن است که پا به عرصهٔ هستی نگذاری یعنی هیچ باشی و سرانجام آنکه هرچه زودتر این جهان را ترک کنی (زایش تراژدی، ۳).

همان‌طور که قبلاً گفته شد به نظر نیچه یونانیان در پرتو هنر خویش می‌زیستند و این هنر در دو جلوهٔ خود ظاهر می‌شد، یکی جلوهٔ آپولونی که هومر نماینده آن است و دیگر دیونوسوسی که سوفوکل و آخیلوس[2]، تراژدی‌نویسان یونان، بازتاب‌دهندهٔ آن محسوب می‌شوند. از این رو واگنر را باید احیاکننده این هنر در حوزهٔ موسیقی به شمار آورد (همانجا). نیچه بازگشت به روش دیونوسوس را احیای وحدت گم‌شدهٔ هستی می‌داند و در پی آن است تا با زنده کردن او با نیهیلیسم مدرن به ستیز برخیزد.

در اینجا نیچه سقراط را نخستین نابغهٔ انحطاط غرب معرفی می‌کند زیرا اوست که صورتهای معقول را در برابر حیات و بالندگی قرار داده، حیات را برحسب همین مفاهیم تعریف کرده و برای اولین بار زندگی را در دادگاه خرد به محاکمه کشانده است. چرا که رستگاری آدمی را در پیشگاه خرد قابل تحقق می‌دانسته است. نیچه می‌گوید در برابر انسان خردباور سقراطی، انسان تراژیک قرار دارد. برخورد سقراط با دیونوسوس کشاکش نفی و اثبات، سبب و ایجاب، مرگ و حیات، عقل و عشق و رندی و زهد است. همان‌گونه که قبلاً گفته شد ظهور دیالکتیک سقراطی مرگ تراژدی را به دنبال داشته، چرا که دیالکتیک، آشتی اضداد و لاجرم فرهنگ سلبی را نوید داده و تداوم آن به آموزه‌های مسیحیت انجامیده است. نیچه دیالکتیک هگل را جلوهٔ بارز الهیات و

1. Midas 2. Aeschylus

یزدان‌شناسی مسیحی می‌داند ولی مدعی است که در یزدان‌شناسی هگلی، نیهیلیسم به اوج خود رسیده است.

تراژدی چیست؟

حال در اینجا این پرسش پیش می‌آید که مراد نیچه از تراژدی چیست؟ برای آنکه مقصود نیچه از تراژدی را بهتر دریابیم باید نخست خاستگاه این مفهوم را در نوشته‌های شوپنهاور جستجو کنیم. در نظر شوپنهاور تراژدی نمود عدالت اخلاقی نیست. بلکه ناسازه‌ها و تناقضاتی که در تراژدی پدیدار می‌شود خود حکایت از بیهودگی زندگی و رنج و عسرت گریزناپذیر آدمی دارد. افزون بر این، احساس ترس و دلهرهٔ ناشی از تراژدی گونه‌ای نگاه بدبینانه به سرانجام هستی را در آدمی زنده می‌کند. تنها راه گریز از رنج و تعب نفی هستی است. شاید نصیحت سیلنوس برجسته‌ترین برخورد با تراژدی هستی را نمودار می‌گرداند. شوپنهاور صریحاً اعلام می‌کند که تراژدی عبارت است از جنبهٔ سهمگین و وحشت‌آفرین حیات. از این رو رنج و محنت آدمی، چیرگی تصادفات و خطاها، قربانی شدن حق در قربانگاه قدرت، چیرگی اهریمن بر نیروهای عدالت‌طلب و به طور کلی استیلای آن جنبه‌هایی از هستی که مستقیماً در تقابل با خواست و ارادهٔ ما قرار دارد همگی جلوه‌های اصلی تراژدی را تشکیل می‌دهند.[1]

هرچند که شوپنهاور تصویری روشن از معنای تراژدی عرضه می‌دارد اما نیچه در برخورد با این رویکرد می‌گوید که برداشت شوپنهاور از تراژدی با آنچه یونانیان باور داشتند سازگار نیست. به گفتهٔ او تناقض اصلی تراژدی یونانی در مفهوم جبرگرایی مثبت (positive fatalism) قابل جستجوست. یونانیان به طور کلی علی‌رغم نابودی و سقوط حتمی، نسبت به زندگی امیدوار بودند و آن را مورد تأیید قرار می‌دادند. هرچند که شوپنهاور این جنبه از تراژدی را

1. Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, New York: Dover Press, 1966, p. 433.

دریافته است اما توجیه او تا حدی یکسونگرانه و نادرست به نظر می‌رسد. زیرا یونانیان هیچ‌گاه «خواست زندگی» را رها نمی‌کردند، هرچند که تراژدی، گوهر حیات را در معرض مخاطره قرار می‌داد. شوپنهاور به همین دلیل نتیجه می‌گیرد که یونانیان هنوز به اوج قله‌های تراژدی نرسیده بودند. شاید به همین جهت او تراژدیهای جدید را بر تراژدیهای یونان ترجیح می‌دهد زیرا در تراژدیهای جدید عامل بدبینی غلبه دارد. به عبارت دیگر، به گفتهٔ او تراژدیهای کهن از تراژدیهای جدید کم‌رنگ‌تر است. نیچه این تفسیر شوپنهاور را به چالش می‌گیرد و یادآور می‌شود که چگونه یونانیان که خود آفرینندهٔ تراژدی بودند آن را کمتر می‌شناختند. اگر یونانیان بدبینی کمتری از خود نشان می‌دادند به این دلیل بود که گوهر تراژدی حقیقی از بدبینی به دور است. او در پاسخ به پرسش از ماهیت تراژدی، می‌گوید که تجربهٔ تراژیک یونانیان از درون‌مایه‌های اخلاقی و ذهنی فاصله دارد. در نظر یونانیان تراژدی واجد معنای سلبی نبود بلکه تجربه‌ای اثباتی به‌شمار می‌رفت. نیچه می‌گوید واقعیت امر آن است که تراژدی پدیده‌ای است صرفاً یونانی که تحقق آن در خارج از حیطهٔ فرهنگی یونانیان کهن تا حدی بعید می‌نماید.[1]

به نظر نیچه تراژدی نمود اوج چیرگی فرهنگ اساطیری یونان بوده است و نقش آن را می‌توان با کارکرد فلسفه در دوران افلاطون قابل قیاس دانست. یعنی همان‌گونه که فلسفه هدف خود را فهم معنای هستی می‌دانست تراژدی نیز تجربهٔ هستی را غایت خود می‌شمرد. به همین جهت است که برای روشن شدن معنای تراژدی دو قهرمان اسطوره‌ای آپولون و دیونوسوس را تبیین کرده و مدعی شده که ترکیب این دو اسطوره ماهیت اصلی تراژدی را روشن می‌نماید.

می‌گویند که خاستگاه نمایشهای تراژیک را باید در مستانه‌سرایی‌ها و نمایشهای ساتیری جستجو کرد. هر دو این اسطوره‌ها با نیایشهای دیونوسوسی

---

1. M. Silk and J. P. Stern, *Nietzsche on Tragedy*, Cambridge University Press, 1980.

مرتبط است. ساتیرها موجوداتی اساطیری‌اند که نیمی از پیکر آنها به شکل بُز و نیمی دیگر دارای سیمایی انسان‌گونه است. یونانیان ساتیرها را موجب باروری و زایایی می‌شمردند. به طور کلی در یونان باستان بز نمود دیونوسوس تلقی می‌شد و در جشنهای دیونوسوسی قربانی می‌گشت. واژهٔ یونانی تراژدی از تراگودیا (tragodia) به معنای «آوازهای بز» مشتق شده است. از این رو می‌توان تراژدی را متضمن پاسخی شاعرانه و اساطیری به ستایش دیونوسوس دانست. نیچه مدعی است که در تراژدیهای آتیک عناصر دیگری هم از کیش هومری وارد مفهوم تراژدی شده است و از این رو آپولون ایزدی است که با دیونوسوس همراه می‌شود و در مجموع تراژدی را شکل می‌دهد.

به نظر او دیونوسوس و آپولون دو جلوهٔ اساسی روحیهٔ یونانی‌اند. دیونوسوس ایزدی زمینی است که جلوه‌های اصلی خویش را در نیروهای زمینی یعنی رقص و پایکوبی و شراب و مستانه‌سرایی متجلی می‌سازد. آپولون، بر عکس، از جمله خدایان المپ یعنی آسمانی است و به همین جهت مظهر نور و زیبایی، اعتدال و شعر و کهانت است. نیچه این دو نیرو را بیان نموده و آنها را در دو شکل سرمستی و رؤیا مجسم می‌سازد. در واقع همان‌گونه که قبلاً نیز گفته شد دیونوسوس نمود حالتی است که آدمی را از خود بی‌خود می‌کند و تمام مرزهای میان انسان و جهان را در هم می‌ریزد، حال آنکه آپولون اصل هویت، شخصیت و کرانمندی را به نمایش می‌گذارد. از این روست که او مظهر شعر و هنرهای تجسمی می‌شود. در واقع نیروی آپولون زیاده‌روی‌های دیونوسوس را تعدیل می‌کند. از این رو آپولون را باید ایزد اندازه و حد و مرز و صورت به شمار آورد. می‌توان آپولون را نمود فرم و دیونوسوس را جریان بی‌شکلی محسوب داشت. مذهب دیونوسوسی در یونان باستان نمود گرایش آنها به فهم نیروهای تاریک هستی است. در واقع همین جنبه از هستی است که بر نظم و سامان تقدم دارد و به اعتباری می‌توان گفت که غلبهٔ دیونوسوس بر هستی متضمن حاکمیت خائوس (chaos) تلقی می‌شده است. همین عنصر است که رویکرد یونانیان کهن به مسئلهٔ جبر و تقدیر را بر ما معلوم می‌سازد. هرچند که جبر و تقدیر متضمن ظهور و بروز نیروهای ناشناخته و سهمگین است اما به هیچ وجه

دربردارندهٔ احساس بدبینی و یأس و ناامیدی نیست. با اینکه در اغلب موارد نیروهای دیونوسوس چیره می‌شدند و قهرمان تراژدی سقوط می‌کرد اما یونانیان در سایهٔ ایمان به آپولون هیچ‌گاه امید به حیات را علی‌رغم حادثه‌های ناگوار از کف نمی‌دادند و از این رهگذر به زندگی دلبستگی نشان می‌دادند. در واقع هنر آپولونی در یونان خود نمودی است از نفی مرگ و نیستی و تأیید نیروهای امیدبخش حیات و اتکا به آن. آپولون ارادهٔ معطوف به زیست را در فرهنگ یونان استحکام می‌بخشد و مرگ‌آگاهی ناشی از نیروهای دیونوسوسی را معنایی عمیق و تجربی می‌دهد. آپولون زیبایی و صورت را مورد ستایش قرار می‌دهد اما دیونوسوس آدمیان را نسبت به محترم بودن مرگ بیدار می‌کند؛ به سخن دیگر دیونوسوس معنای کرانمندی و تناهی را به آدمیان می‌آموزد. بنابراین برخلاف نظر شوپنهاور نباید تراژدی یونانی را پدیده‌ای منفی و ضدحیات قلمداد کنیم. برخورد با نمایشهای تراژیک در نظر یونانیان به گونه‌ای عمیق آنها را با معنای حیات آشنا می‌ساخت، ضمن آنکه غفلت آنها را از هستی معطوف به مرگ نیز از میان می‌برد و مرگ‌آگاهی را در برخورد با معنای گرانبهای زندگی در نهاد آن زنده می‌کرد. باید گفت که تراژدی اوج برخورد فرهنگ اساطیری با معنای هستی را تشکیل می‌دهد.

نیچه در اینجا یادآور می‌شود که علت اصلی انحطاط تراژدی و نمایشنامه‌های حماسی را باید در از میان رفتن عامل دیونوسوسی جستجو کرد؛ چرا که با از میان رفتن نیروی دیونوسوسی عشق و سرمستی و رقص و پایکوبی و صرافت طبع جای خود را به برخورد عمقی با نیروهای طبیعی داد و از این رهگذر فلسفهٔ سقراط پدیدار شد.

اوریپید نخستین بار این عنصر تراژیک را از درام حذف نمود و سقراط هم این نیرو را از قلمرو فلسفه خارج کرد. او برخورد تراژیک با هستی را رها کرد و گونه‌ای خوش‌بینی جدید فلسفی را جانشین آن نمود و در پرتو این برخورد فلسفی به معمای هستی پاسخ داد. به زعم او کلیهٔ اسرار هستی را می‌توان به‌مدد فلسفه و معرفت نظری حل و فصل نمود. از این رو همان‌طور که نیچه می‌گوید سقراط قهرمان تراژدی یونان را به گونه‌ای فلسفی به قتل رساند. او قهرمان تازه‌ای را به

تمدن غربی ارزانی داشت که به مدد استدلال عقلی مسائل هستی را پاسخ می‌گفت.

اوریپید با ظهور سقراط در پهنهٔ فرهنگ اساطیری آتن، مفهوم اساطیری تراژدی را رها ساخت و راه مبارزه با رویکرد اساطیری به هستی را هموار نمود. آریستوفانس[1] نیز بر این باور بود که اوریپید فروپاشی تراژدی و لاجرم اسطوره را در نمایشنامه‌های خویش به وضوح نمودار کرده است. به نظر آریستوفانس تراژدی کهن ماهیتی مذهبی داشت و هدفی فرهنگی را دنبال می‌کرد اما اوریپید و سپس سوفیست‌ها و بعد سقراط با تبلیغ فردباوری و نقد عقلی از سنتهای اساطیری و تراژیک به حاکمیت فرهنگی اسطوره پایان بخشیدند. نیچه مدعی است که اوریپید، سقراط و افلاطون در مقابل فرهنگ اساطیری-تراژیک برخاستند و ارزش‌شناسی تازه‌ای را که برپایهٔ فردباوری عقلی تکیه داشت جانشین آن نمودند. آنها با چنین رویکردی سامان ارزش تازه‌ای را پایه‌ریزی کردند.

به گفتهٔ نیچه، اوریپید هرچند شاعر بود و اثری فلسفی خلق نکرد اما در چالش با فرهنگ تراژیک و اسطوره‌های یونان نقشی غیر قابل انکار ایفا کرد. او با نگارش پیشگفتار، به نمایشنامه‌های خود روندی منطقی بخشید و عنصر رازگونه و اسرارآمیز تراژدی را از میان برداشت. در حقیقت او به طرح و پیرنگ نمایشنامه‌های خود ماهیتی منطقی و منظم بخشید. نیچه می‌گوید که این شگرد و اسلوب ادبی معنایی فلسفی داشت. او به تک تک قهرمانهای خود منش و شخصیتی عقلی و منطقی بخشید. قهرمانان اوریپید در مقابل تقدیر (moira) سر به شورش برداشتند و با تحلیل اوضاع حاکم فراگرد خردورزی را به تجربه‌ای مهم تبدیل نمودند. از جمله در مده‌آ[2] انگیزه‌ها و سوداهای فردی جانشین نیروهای مینوی گردید و به طور کلی شخصیت این نمایشنامه برای نخستین بار سرنوشت محتوم خویش را به چالش گرفت. به تعبیری می‌توان گفت که قهرمانان اوریپید خود هر یک تجسم عینی شخصیت فلسفی سقراط محسوب می‌شوند.

---

1. Aristophanes 2. *Medea*

فصل سوم

رویکرد نیچه به فلاسفهٔ پیشاسقراطی ـ فلاسفهٔ عصر تراژیک

نیچه در سال ۱۸۷۵ صریحاً اعلام می‌کند:

> فلسفهٔ کهن یونان عبارت است از فلسفهٔ زمامداران و سیاستمداران. این چیزی است که فلسفهٔ پیشاسقراطی را از اندیشمندان بعد از او جدا می‌کند.[1]

در اینجا می‌توان مراد نیچه از اصطلاح «زمامداران» را «زمامداران اندیشه» دانست. اما نباید از یاد برد که تالس به موجب منابع دست دوم رساله‌ای را در مورد قانون اساسی و رسالهٔ دیگری را در مورد راهنمایی ستارگان و کواکب تدوین کرد و سولون، اندیشمند معاصر او، سرسلسلهٔ اندیشمندان پیشاسقراطی است. سولون آتنی سیاستمدار و قانونگذار نیز بود. مراد آن است که فیلسوفان پیشاسقراطی صرفاً به مسائل متافیزیکی نمی‌پرداختند بلکه در حوزه‌های گوناگون و بخصوص سیاست و کشورداری هم‌دستی توانا داشتند. در قرن ششم پیش از میلاد، انسان اندیشمند و فرزانه (Sophos) به کسی اطلاق می‌شد که در

---

1. Dr. Breazeale (ed.), *The Struggle between Science and Wisdom in Philosophy and Truth*, N. J. Humanties, 1979.

کلیه شئون زندگی و از جمله قانونگذاری، کشورداری و اختراع ابزار و وسایل مورد لزوم مهارت داشته باشد.

به طور کلی در اصطلاح تاریخ‌نویسانِ فلسفه اندیشمندانی که از اواسط قرن هفتم تا اواسط قرن پنجم پیش از میلاد می‌زیستند به پیشاسقراطیان معروف‌اند.

نیچه در کتاب فلسفه در عصر تراژیک یونانیان به تفصیل راجع به تالس، آناکسیمندر، هراکلیتوس، پارمنیدس و آناکساگوراس بحث نموده است.

۱. رویکرد نیچه به فلسفهٔ آناکسیمندر

هراکلیتوس، پارمنیدس و آناگساگوراس فیلسوفانی به معنای امروزی بودند. این امر را می‌توان از نوشته‌های به‌جای‌مانده از آنها به وضوح دریافت. اما در مورد گذشته تالس و آناکسیمندر نوشته و یا اثر مستندی در دست نداریم تا بتوانیم آنها را فیلسوف به معنای دقیق کلمه محسوب داریم بلکه می‌توان آنها را در زمرهٔ فرزانگان اهل حکمت قلمداد کرد. آن‌گونه که برکت در کتاب خود افلاطون یا فیثاغورث؟ آورده واژه‌های «فلسفه و فیلسوف» اولین بار در گفتگوهای افلاطونی به‌کار رفته است.[1] در آثار به‌جای‌مانده از فلاسفهٔ پیشاسقراطی اثری از این واژه به چشم نمی‌خورد. تنها جمله‌ای که از آناکسیمندر به جای مانده از مسائل کیهان‌شناختی و نیز جغرافیا سخن به میان آورده است. آناکسیمندر در ملطیه و در خانواده‌ای اشرافی متولد شد. او نیز چون تالس به دنبال فهم معنای وجود و بخصوص ساختار و گوهر کیهان به تحقیق پرداخت. تنها گزاره‌ای که از او به‌جای‌مانده دربارهٔ عنصر ناکرانمند (apeiron) است. وی برای کشتی‌بانان ملطی نقشه‌ای فراهم کرد و همچون بسیاری از اندیشمندان یونان باستان در حیات سیاسی این سرزمین نقشی فعال ایفا کرد و برای مدتی هم رهبری مستعمرهٔ آپولونیا را به عهده داشت. او به دنبال عنصر نخستین هستی به تحقیق پرداخت و سرانجام عنصر نخستین و مادةالمواد را که زیربنای همهٔ هستی را تشکیل می‌دهد در مفهوم ناکرانمندی و عدم تعیّن (to apeiron) جستجو

---

1. W. Burket, *Platon oder Pythagoras*? Hermes 88. 2, 1960.

کرد و گفت این عنصر نه آب است و نه هیچ یک از عناصر دیگر، بلکه گوهری مغایر با آنها و نامتناهی است و تمام آسمانها و عوالم درون آنها از آن ناشی می‌شود.[1]

نیچه مدعی است که اندیشمندان نخستین همه در زمرهٔ اندیشمندان الهام‌بخش هنرند. نیچه در اواخر پارهٔ ۳ کتاب فلسفه در عصر تراژیک یونانیان به بحث پیرامون فلسفه می‌پردازد و ضمن ابراز دلتنگی از شکاف میان زندگی و نمایشنامه، اعلام می‌دارد آنچه نمایشنامه‌نویس دیده و در آن زیسته است تنها از طریق موسیقی و اشارات قابل بیان است. او همین نکته را در مورد فلسفه هم مطرح می‌کند و می‌گوید هر بینش فلسفی عمیق باید به مدد دیالکتیک و یا تأمل علمی بیان شود و با افسوس اضافه می‌کند که دیالکتیک تنها وسیله‌ای است که فیلسوف به مدد آن، آنچه را ملاحظه کرده بیان می‌کند. در اینجا باید خاطرنشان کرد که نیچه به هیچ وجه به شیوهٔ شاعرانه‌ای که سولون، گزنوفانس، هراکلیت و پارمنیدس تأملات خود را بیان کرده‌اند توجهی ندارد. افزون بر این، وی روش گفتگو و مفاوضه‌ای را که افلاطون در پرتو آن دریافتهای خود را مطرح می‌سازد نادیده می‌گیرد.

نیچه گفتهٔ معروف آناکسیمندر را مورد تحلیل قرار می‌دهد و یادآور می‌شود که او نخستین نویسندهٔ فلسفی عهد باستان است که راه فلسفی را به شیوه‌ای دقیق دنبال کرده است. وی گزارهٔ آناکسیمندر را نقل می‌کند و می‌گوید هرجا که سرچشمهٔ اشیا هست به آن مکان نیز بنا بر ضرورت باید سر زد و از آن گذر کرد، زیرا باید به خاطر بی‌عدالتیهای خود توبه کرد و برحسب حکم زمانه مورد داوری قرار گرفت.

هرچند که نیچه جملهٔ آناکسیمندر را آن‌گونه که از سوی سیمپلیکیوس[2] به تأسی از تئوفراستوس نقل شده ترجمه نکرده است، اما اصل ناکرانمندی و عدم‌تعیّن را به عنوان سرچشمه و اصل اولیهٔ اشیا پذیرفته است. نیچه به ترجمهٔ

---

1. Theophrastus, *Fragments*, 1-3. 2. Simplicius

ریتر و پرلر موسوم به تاریخ فلسفهٔ یونان دسترسی داشته است.[1] این کتاب در سال ۱۸۳۸ برای نخستین بار در آلمان به چاپ رسید. دیلز و کراتس هم در عصر حاضر واژهٔ apeiron را به «اصل مادی آنچه هست» ترجمه کرده‌اند. دیلز و کراتس واژهٔ یونانی آرخن (Archen) را به «آغاز» (Anfang) و «اصل و سرچشمه» (Ursprung) ترجمه کرده‌اند و در واقع آن را مترادف «علت» دانسته‌اند.

بدیهی است که عبارت آناکسیمندر دارای ماهیتی کیهان‌شناختی است. هرچند که ممکن است اشتغال اصلی او شناخت حرکت ستارگان و جغرافیای کیهانی بوده باشد از گفته‌هایش گرایش او به بحث وجود به وضوح قابل استنتاج است.

به گفتهٔ نیچه هستی نخستین باید نامتعین باشد. نامیرایی و ماندگاری هستیِ نخستین در بیکرانی یا پایان‌ناپذیری آن نهفته نیست، بلکه در این است که این هستی از ویژگیهای معینی می‌گذرد و با گسترهٔ نامتعین مرتبط می‌شود. از این رو هستی نخستین وقتی چنین نامیده شود برتر و فراتر از آن چیزی است که به هست می‌آید. در حقیقت جاودانگی و سیر بی‌وقفهٔ به هست آمدن به وسیلهٔ نامتعین و ناکرانمندی تضمین می‌شود. نیچه می‌گوید که آناکسیمندر با خاستگاه این جهان به‌گونه‌ای صرفاً مادی برخورد نکرده است. بلکه به‌گونه‌ای بی‌پروا به ژرفترین مسئله در علم اخلاق پرداخته زیرا که به چندگانگی اشیایی می‌نگریسته که به هست آمده‌اند تا حاصل جمع بی‌عدالتیها را جبران کنند. او اولین یونانی‌ای است که از هست شدن ناآرام جهان و این جهان بیدادها و انحرافها به دژ مستحکم مابعدالطبیعه می‌گریزد. او در مقابل میرایی جهان دچار یأس می‌شود. نیچه با گونه‌ای بدبینی شوپنهاوری گفته‌های آناکسیمندر را در بی‌اعتباری جهان تفسیر می‌کند. شاید او در همین گفته‌های آناکسیمندر نطفهٔ نیهیلیسم را جستجو کرده باشد. به زعم او آناکسیمندر سرانجام پس از سکوتی طولانی و اندیشناک پرسشی را در برابر همهٔ آفرینش قرار می‌دهد:

---

1. Ritter and Preller, *Historia Phlilosophia Graecao.*

هستی به چه می‌ارزد؟ و اگر این وجود بی‌ارزش است، شما از چه رو اینجایید؟ ملاحظه می‌شود که لغزشهای شما موجب می‌شود که در مورد وجود خویش به تأمل بپردازید. باید با مرگ به جبران این نقیصه پرداخت. بنگرید که زمین شما چگونه در حال فروپاشی است. بنگرید که دریاهایتان چگونه در حال خشکیدن است. صدف روی قلهٔ کوهها به شما می‌نمایاند که چگونه دیری نخواهد پایید که دریاها به خشکی گرایند. حتی آتش در حال نابودسازی جهان شماست. اما نباید فراموش کرد که دنیای دیگری ساخته خواهد شد. کیست که بتواند شما را از بلای هست شدن برهاند (فلسفه در عصر تراژیک یونانیان، ۴).

نیچه در پایان پارهٔ ۴ از کتاب فلسفه در عصر تراژیک یونانیان می‌گوید هر قدر انسانها بیشتر در پی بردن به راز هستی اندیشیدند، بیشتر در مورد این که چگونه امر معین و کرانمند توانست از دل ناکرانمند و نامتعین هبوط کند، یا نادیرنده از دل جاودانگی بیرون آید در ابهام فرو شدند.

در اینجا معلوم می‌شود که نیچه دریافتی عمیق از مفهوم apeiron عرضه داشته است. او با نگرشی شاعرانه مفهوم ناکرانمندی را تأویل نموده و آن را به زبانی استعاری بیان داشته است. به گفتهٔ وی هر چقدر ما به مسئلهٔ مناسبت میان کرانمندی و ناکرانمندی، تعیّن و عدم تعیّن، جاودانگی و میرایی، حدوث و قدم بیشتر بیندیشیم بیشتر در تاریکی جهل و سرگردانی غوطه‌ور خواهیم شد. این ظلمت و تاریکی را فیثاغورثیان باعث گردیدند، افلاطونیان آن را تداوم بخشیدند، متکلمان مسیحی آن را ماهیتی کلامی دادند و در عصر حاضر نیز ایده‌آلیسم آن را به وجهی تازه گسترش داد.[1]

۲. رویکرد نیچه به هراکلیتوس

در پارهٔ ۵ کتاب فلسفه در عصر تراژیک یونانیان، نیچه هراکلیتوس را چون

1. W. A. Heidel, *Selected Papers 1900-1940*, ed. by L. Taran, New York: Garland, 1980.

صاعقه‌ای بر کلی‌گویی‌های آناکسیمندر در مورد مسئلهٔ شدن و صیرورت (Werden) فرود می‌آورد. هراکلیتوس اعلام می‌کند که شدن و صیرورت همان چیزی است که او در آن به غور پرداخته است. به زعم نیچه هیچ‌کس این ضرب‌آهنگ پایدار اشیا را به دقت هراکلیتوس بررسی نکرده است. هراکلیتوس پادافره آنچه را که به وجود می‌آید و هست می‌شود نادیده می‌گیرد و توجیه فلسفی آنچه را که هست می‌شود مطرح می‌کند. او ایزد عدالت و دادخواهی (dike) در جهان را همه جا حاضر می‌بیند و می‌پرسد چگونه این جهان صحنهٔ مجازات محکومان است؟ او به دو صورت تفسیر کیهان‌شناختی آناکسیمندر راجع به وجود را نفی می‌کند. هراکلیتوس دوگانگی جهان و عرصه‌های تقابلی را مورد تردید قرار می‌دهد. وی وجود تغییرناپذیر، پایدار و ثابت را مردود می‌انگارد و صریحاً اعلام می‌کند که همه چیز «در حال شدن و تغییر است». و بدین‌جهت فریاد برمی‌آورد: «من هیچ چیز جز باشندگان نمی‌بینم. حتی رودخانه‌ای که در آن برای بار دوم گام می‌نهید آن نیست که پیش از آن در آن پای نهادید».

رویکرد نیچه به هراکلیتوس براساس تفکیک میان «شهود» و عقل (Vernunft) استوار است. اما در روزگاران کهن یونان عقل به معنای عقل اعداد اندیش و انتزاعی نبوده است. نیچه در اینجا اشاره می‌کند که اندیشه‌های هراکلیتوس با رهیافت شوپنهاور سخت سازگار است. در نظر او زمان چون زمان ارسطویی بیشتر ماهیتی عصری و لاجرم واقعی دارد، حال آنکه زمان به معنای جدید آن از مقولات فاهمه محسوب می‌شود. به گفتهٔ نیچه هراکلیتوس زمان را چون شوپنهاور عبارت از این می‌داند که هر لحظه، لحظهٔ پیش را در همان دم تحلیل می‌برد و آن‌گاه بی‌درنگ خود تحلیل می‌رود. به زعم هراکلیتوس گذشته و آینده به همان اندازه نابودشدنی هستند که رؤیاهای ما. زمان حال جز خط و مرزی بی‌بُعد و بی‌دوام میان گذشته و آینده نیست. از این رو اکنون در عین حال هم پایان است و هم آغاز. نیچه از قول هراکلیتوس می‌گوید کل واقعیت را باید در کنشها (Wirken) جستجو کرد. واقعیت تنها در گسترهٔ کنشهاست که زمان و مکان را اشغال می‌کند. به طور کلی علت و معلول کل طبیعت مادی را شکل می‌دهند.

در اینجا دریافت ارسطویی در کتاب متافیزیک مطرح می‌شود. او هستی (ousia) را عبارت از کنش (energeia) می‌داند (متافیزیک، IX_VII). باید به خاطر داشت که هستی یا طبیعت (physis) در نظر اندیشمندان کهن یونان عبارت بود از فراگردی منظم و نه فضایی میان‌تهی و واجد اوصاف خاص. در حقیقت نیچه رویکرد خود به حیات و هستی را در این تفسیر به وضوح مطرح می‌سازد. به نظر او یونانیان زندگی را نبردی پایدار می‌دانستند، که در آن هیچ‌گونه آسایشی وجود نداشت. از این رو آنها کنش و هستی را عین یکدیگر می‌شمردند. در نظر هراکلیتوس[1] «در پهنهٔ این جهان، ستیزی دائم وجود دارد و ما باید بدانیم که این ستیز و جنگ در همه چیز جاری است بنابراین چنین کشاکشی عین عدل است و تمام امور و پدیده‌ها به سبب این ستیز به وجود می‌آیند و از میان می‌روند» («هراکلیتوس»، ۸۰). هومر برخطا بود که می‌گفت: «ای کاش ستیزه از میان خدایان و آدمیان رخت برمی‌بست». او نمی‌دانست که نابودی و تباهی جهان را آرزو می‌کند و اگر روزی آرزوی او برآورده شود همه چیز از میان می‌رود. «مردم نمی‌دانند که آنچه با وجود خویش ناسازگار است، نمود سازگاری مطلق است. هماهنگی و سازگاری عبارت است از تنش نیروهای متضاد؛ درست مثل مناسبت میان تیر و کمان» (پارهٔ ۵۱). از این رو باید کیهان‌شناسی هراکلیتوس را برپایهٔ همین نظریهٔ ستیز مورد بررسی قرار داد. شوپنهاور نیز یادآور شده است که ستیز و کشمکش سرور و سالار همهٔ پدیده‌هاست. کیهان (cosmos) مورد بحث هراکلیتوس منظومه‌ای است پویا که بازیهای زئوس آن را شکل می‌دهد و قانون حاکم بر این بازی، «صیرورت» یعنی بازی ضرورت است (پارهٔ ۸۰). از این رو می‌توان گفت که تحقق موقت نفس مستلزم درگیری و کوشش در گسترهٔ این بازی است.

در نظر او زمان چون زمان ارسطویی بیشتر ماهیتی عصری و لاجرم واقعی دارد و نیچه می‌داند که هراکلیتوس بیش از هر چیز شاعری است یونانی و آنچه

---

1. Kathleen Freeman, *Ancillna to Presocratic philosophers*. Cambridge, Harvard University Press, 1983.

را که در اشعار خود عرضه می‌دارد متضمن گونه‌ای بازسازی شاعرانهٔ فراگرد آفرینش کیهان (cosmogony) است از این رو در گفته‌ها و سروده‌های او تمثیلهای کیهان‌شناسانه به وفور یافت می‌شود. بنابراین به نظر نیچه شالوده و خاستگاه این کیهان‌شناسی را گونه‌ای ستیز و برخورد تشکیل می‌دهد. این برخورد را باید سرچشمهٔ همهٔ هستی به شمار آورد. در واقع ارادهٔ معطوف به زیست خود مستلزم گونه‌ای رویارویی و کشاکشی پایدار است؛ هرچند که این رویکرد با گفته‌های شوپنهاور دارای مشابهت‌های زیادی است اما اندیشهٔ شوپنهاور برپایهٔ گونه‌ای بدبینی ایده‌آلیستی استوار گردیده و حال آنکه بینش هراکلیتوس از هرگونه بدبینی عاری است. شوپنهاور در جلد اول کتاب جهان همچون اراده و بازنمایی مدعی است که مادهٔ پایدار باید همواره گوهر خویش را دگرگون سازد. کلیهٔ پدیده‌های مکانیکی، فیزیکی، شیمیایی و آلی با درک فضای علیت باشتاب به صحنه گام می‌نهند. این ستیز در سراسر طبیعت وجود دارد. نیچه در اینجا یادآور می‌شود که از نظر شوپنهاور ارادهٔ معطوف به زیست تلاشی است تهدیدآمیز، غم‌افزا و رعب‌انگیز که به هیچ وجه دارای گوهری میمون و مبارک نیست (فلسفه در عصر تراژیک یونانیان، ۵).

به طور کلی پاره‌ای از مورخان فلسفه، هراکلیتوس را «فیلسوف گریان» نام داده‌اند. بعضی از محققان اندیشه‌های او را تیره و مبهم (obscure) شمرده‌اند و گفته‌اند همین تیرگی و ابهام، فهم گفته‌های او را دشوار می‌گرداند. او آتش را اصل بنیادی همه چیز می‌انگارد و آن را مظهر بی‌قراری و دگرگونی پایدار محسوب می‌داشت. به طور کلی باید گفت که نیچه فلسفهٔ خویش را در آیینهٔ اندیشه‌های هراکلیتوس می‌بیند و آن را سخت مورد تأیید قرار می‌دهد. نیچه به تأسی از هراکلیتوس مدعی است که فلسفه کوششی است هنری و شاعرانه؛ و به طور کلی میان اندیشمندان خردباور و مفهوم‌پردازی چون ارسطو و فیلسوفان هنرمندی چون هراکلیتوس شکافی عمیق وجود دارد. تمثیل شکاف در واقع نه تنها دارای مفهومی زمانی بلکه دلالتی مکانی است که دو گونه زیست را از هم جدا می‌سازد. یکی هستی را بارور می‌سازد و آن را با نگاهی هنرمندانه تجسم می‌بخشد و دیگری جان و پویایی را از سخن می‌رباید و همواره خود را در

تنگنای مفاهیم فلسفی محبوس می‌گرداند. نیچه سقراط، افلاطون و ارسطو را در زمرهٔ فلاسفه دستهٔ اخیر، و دیونوسوس و هراکلیتوس را در دستهٔ نخست قرار می‌دهد. با از میان رفتن عناصر فرهنگ تراژیک یونان یعنی دیونوسوس، هراکلیتوس و به طور کلی پیشاسقراطیان رنگ باختند و لاجرم منطق و خردورزی سقراطی ـ ارسطویی جای آنها را گرفت.

۳. نیچه و پارمنیدس

پارمنیدس (۴۵۰ـ۵۱۵ قبل از میلاد) پایه‌گذار مکتب الیایی (Eleatic) در فلسفه است. پارمنیدس که به زبان قدمای فلسفهٔ اسلامی به برمانیدس معروف است مقارن قرن ششم پیش از میلاد متولد شد. در آغاز به مکتب فیثاغورث روی آورد اما بعدها مضامین فیثاغورثی را رها کرد. او به زبان شعر سخن می‌گفت و اغلب قطعاتی که از او به جای مانده در نوشته‌های سیمپلیکیوس منعکس گردیده است. آنچه به اختصار در مورد او می‌توان گفت این است که به نظر وی هستی یا واحد، باشندگی، صیروت و دگرگونی، پنداری بیش نیست. زیرا اگر چیزی به وجود آید یا از وجود به وجود می‌آید یا از لاوجود. اگر از وجود حادث شود در این صورت قبلاً بوده است که در چنین وضعی چیزی به وجود نمی‌آید چرا که تحصیل حاصل است و اگر فرض دوم را معتبر بدانیم در این صورت هیچ چیز نیست زیرا که از هیچ، هیچ‌چیز به وجود نمی‌آید. بنابراین باید شدن و صیرورت را امری پندارگونه شمرد. با توجه به استدلال اخیر می‌توان گفت که پارمنیدس اولین فیلسوفی است که اندیشه‌هایش برپایهٔ استدلالهای منطقی استوار شده است. پارمنیدس در واقع منکر امکان منطقی تحول و دگرگونی و حرکت است. به نظر او تنها امکان منطقی معتبر، فرض هستی تغییرناپذیر است. به همین جهت او حرکت و تغییر و تبدیل را به کلی مردود می‌شمارد. به زغم او وجود نه آغازی دارد و نه انجامی و اگر آغازی می‌داشت ناگزیر باید ادعا می‌کردیم یا از وجود برآمده و یا از عدم. اگر از وجود برآمده پس زادهٔ نفس خویش است و حادث نیست و اگر فرض کنیم از عدم برآمده عقل آن را نمی‌پذیرد.

نیچه می‌گوید نظریهٔ اصلی پارمنیدس مبنی بر این است که او صیرورت و فناپذیری را نفی می‌کند. به طور کلی کثرت، حرکت و ناکرانمندی از سوی پارمنیدس مورد تردید قرار گرفته است.[1]

یکی از مهمترین بن‌مایه‌های فلسفی پارمنیدس که نیچه مبهم و غیرقابل فهم انگاشته است، نظر او در مورد وحدت میان «اندیشه» و «هستی» است. ایزدبانوی پارمنیدس نکته‌ای را مورد تأکید قرار می‌دهد که در نظر نیچه قابل فهم نیست. او گفتهٔ پارمنیدس را پاسخی به پرسش آناکسیمندر می‌شمارد. پارمنیدس در پیشگفتاری می‌گوید:

> اسبانی مرا حمل می‌کردند تا به جایی که آرزو دارم برسم. مرا بر سر راه بلندآوازهٔ ایزدبانویی نهادند که مرد دانا را در سراسر شهرها می‌برد. ایزد بانو با مهربانی مرا پذیرفت و دست مرا گرفت و گفت: «ای جوان که همراه ارابه‌رانان مرگ‌ناپذیر به خانهٔ من آمدی، درود بر تو باد! زیرا این نه بخت بد بوده که ترا فرستاده است تا به این راه بیایی ــ زیرا به راستی این راه بیرون از جادهٔ فرسوده آدمیان است ــ بلکه این فرمان الهی و لذا حق و عدالت است. لازم است که همه چیز را پژوهش نمایی، هم حقیقت (aletheia) را و هم پندار (doxa) را» (پارمنیدس پاسوا، پیشگفتار).

پارمنیدس از سوی ایزدبانوی دانایی خود را در راه حقیقت احساس می‌کند و از زبان وی می‌گوید:

> تنها راه پژوهش این است که هستی (eonto) هست و ناهستی یا عدم نیست. این راه یقین و آوند است زیرا که تابع حقیقت است، و دیگری راه خطا. راه اخیر پژوهش‌ناپذیر است زیرا که تو نه می‌توانی ناهستنده را بشناسی و نه آن را به زبان آوری (همان، ۲). زیرا اندیشیدن و هستی هر دو همان است (همان، ۳).

---

1. Nietzsche, *The Philosoply in Tragic Age of the Greeks*, translated by M. Cowan, Chicago: Gateway, 1962, chapter 14-15.

نیچه در فلسفه در عصر تراژیک یونانیان یادآور می‌شود که پارمنیدس دیدگاه خود از هستی و وجود را در چارچوبی مقابل با هستی جستجو کرده است. او دو امر تقابلی را مورد پژوهش قرار داده؛ یکی هستی و دیگری نیستی و هرچه به هست می‌آید را مورد بررسی قرار داده و به همین دلیل وجود و عدم یا هستی و نیستی را تحلیل نموده است (پارهٔ ۱۰).

جالب اینجاست که پیشگفتار پارمنیدس، فلسفه را به مثابهٔ سفری پررمز و راز و راهی پرپیچ و خم دانسته است. در واقع پارمنیدس به عنوان جوانی جویا به پیشگاه ایزدبانویی می‌رود که معنای هستی و حقیقت را به او می‌آموزد و فهم حقیقتِ هستی پس از طی نمودن راهی دراز حاصل می‌آید. یعنی سیر و سلوک فلسفی در نظر پارمنیدس با حماسه‌های قهرمانانی چون اولیس قابل قیاس است. به سخن دیگر وقتی افلاطون فلسفه را به جستجویی پیگیر و پژوهشی دامنه‌دار تعبیر می‌کند در واقع از گفتهٔ پارمنیدس الهام می‌گیرد. به همین جهت است که تمثیل سفر برای سیر فلسفی تا عصر حاضر نیز وجاهت خود را حفظ کرده است و باز به همین علت است که تفکر به مثابهٔ راه معرفی شده و خطا نیز گمراهی نامیده شده است. از سوی دیگر هستی هم نزد پارمنیدس مفهومی ثابت نیست بلکه به منزلهٔ راهی قلمداد می‌شود که به حقیقت منجر می‌گردد و حال آنکه نیستی چیزی جز گمراهی نیست. گفتنی است که فلسفه به عنوان عشق به دانایی و لذا گام نهادن در راه فهم و شناخت، در دل اندیشه‌های پارمنیدس وجود دارد و سپس در نوشته‌های افلاطون آشکار می‌شود. در واقع سیر و سلوک فلسفی را باید ناشی از عشق به حقیقت و دانایی محسوب داشت. این عشق انگیزهٔ اصلی حرکت به جانب غایت مزبور را تشکیل می‌دهد.

باید گفت حرکتِ جوانِ پژوهشگر در پیشگفتار پارمنیدس از مرحلهٔ جهل ناشی از توهم و پندار (doxa) به جانب کشف حقیقت (aletheia)، در واقع سیری است از تاریکی به جانب نور. این حرکت نمود مفهوم انکشافی حقیقت است. تأکید پارمنیدس بر اینکه وجود (ontos) و یا غایت (telos) تفکر امری است ثابت و تغییرناپذیر خود مبنایی است که رویکرد به فراگرد دانایی را متضمن نظر و دیدن فرض کنیم. حرکت از مرحلهٔ تاریکی به سرچشمه‌های نور و روشنایی

که راه جوان پژوهشگر را تشکیل می‌دهد مسیری است که دروازه‌های آن را فرشتگان حق و عدالت (dike) پاسداری می‌کنند. بنابراین بنا به گفتهٔ پارمنیدس مسیر دانایی و معرفت را فرشتگان عدالت نگاهبانی می‌کنند. از این رو می‌توان گفت مسئلهٔ ارزش، نیکی، شر و عدالت و بی‌عدالتی را باید با گوهر دانش‌پژوهی مرتبط انگاشت. به سخن دیگر دانایی و معرفت قهراً متضمن مسئلهٔ ارزش است. از این رو پارمنیدس به دانشِ ارزش‌گریز اعتقاد ندارد. بنابراین علم به چیزی خود ضرورتاً مستلزم علم به ارزش آن نیز هست. آن طور که در قسمت نخستین پیشگفتار آمده است سیر و سلوک جوان در راه دانایی به هیچ روی کوششی متفاوت نیست و همان طور که قبلاً گفته شد سفر جوان دانش‌پژوه چون سفر اولیس به سرزمینی ناشناخته است؛ یعنی دانش فلسفه از کوره‌راه‌های لگدکوب‌شدهٔ سایر آدمیان نمی‌گذرد بلکه متضمنِ رفتن در مسیری است غیرعادی که دیگران طی نکرده‌اند. افلاطون به تأسی از گفته‌های پارمنیدس مدعی است که اکثر مردمان عادی قانع هستند که زندگی روزمره خویش را بر حسب عرف و عادت معهود و شیوه‌ها و رسوم قومی رایج سپری نمایند. آنها بیشتر مقبولات توهم‌آمیز (doxa) را می‌پذیرند اما عدهٔ دیگری در زندگی اعتقادات راستین را می‌پذیرند و زندگی خویش را برحسب معیارهای حاکم بر آن سامان می‌دهند. اما عدهٔ قلیلی حتی اعتقادات راستین را هم نمی‌پذیرند بلکه به دنبال آن‌اند تا به کشف حقیقت (aletheia) دست یابند. این طایفه فلاسفه‌اند. از این رو جوان مورد اشاره در پیشگفتار پارمنیدس جویای فهم حقیقت است. یعنی سودای دانستن را در سر می‌پروراند و عاشق دانایی است. آنچه در اینجا جالب توجه به نظر می‌رسد این است که حیات فلسفی را نمی‌توان گزینه‌ای متعارف و معمولی تلقی کرد، بلکه باید آن را سلوکی استثنایی و ناسازگار با آداب و عادات روزمره دانست. به همین دلیل است که پارمنیدس این سودا را متضمن هدایت نیروهای قدسی می‌داند؛ و در پیشگفتار پارمنیدس آمده است که تنها ایزدبانوی دانش است که می‌تواند جوان جویای حقیقت را هدایت کند.

نکتهٔ دیگری که در این متن ملاحظه می‌شود این است که حرکت از

پیشگفتار به جانب حقیقت انجام می‌شود. اما در پیشگفتار مزبور دو ویژگی در مورد حقیقت مطرح شده است، یکی ماهیت دایره‌وار حقیقت و دیگر منش اقناعی آن. پارمنیدس حقیقت و وجود را با یکدیگر مرتبط ساخته و به تبع حقیقت، وجود را هم دایره‌وار می‌شمارد. به همین اعتبار سه مفهوم حقیقت، وجود و لوگوس با همدیگر از لحاظ صوری (مدور بودن) دارای صفت مشترکی هستند. بنابراین حقیقت باید با توجه به دو مفهوم وجود و لوگوس تفسیر شود. از سوی دیگر او حقیقت را در سرچشمه‌های قدسی جستجو می‌کند. افزون بر این اندیشه نیز، طریقتی است که باید آن را طی نمود و ایزدبانوی یادشده آدمی را در این راه هدایت می‌کند.

لازم به تذکر است که از نظر پارمنیدس «هستی» هرچه باشد، منش و ماهیتش با اندیشه یکی است. در واقع در مواردی که اندیشه حادث می‌شود هستی هم باید فراپیش مورد توجه قرار گیرد. به زبان فلسفهٔ سنتی می‌توان گفت که هستی ضرورتاً غایت درون بود (immanent telos) اندیشه محسوب می‌شود. به سخن دیگر می‌توان هستی را جنبهٔ معقول امور و پدیده‌ها دانست یعنی وقتی اندیشهٔ آدمی فراسوی امور ملموس سیر می‌کند قهراً به هستی آنها می‌اندیشد و هستی را از متن آنها انتزاع می‌کند. این هستی با اندیشه پیوندی گسست‌ناپذیر و وحدت‌گونه دارد.

این نکته‌ای است که نیچه در پارهٔ ۱۲ کتاب فلسفه در عصر تراژیک یونانیان مورد تردید قرار می‌دهد و می‌گوید وحدت میان هستی و اندیشه فراسوی ادراک و تصور ما قرار دارد. به زغم او وحدت و این‌همانی هستی و اندیشه اگر هم در معنای کیهان‌شناختی آن قابل طرح نباشد حداقل در راستای گفتمان قابل بررسی است. ایزدبانوی مورد بحث پارمنیدس می‌گوید آنچه قابل اندیشه است پس نمی‌تواند نباشد. از این رو امور و پدیده‌هایی که موضوع اندیشه قرار می‌گیرند وجودشان در مرتبهٔ عقل و اندیشه محرز است. به طوری که ایزدبانوی ما می‌گوید، آنها نمی‌توانند معدوم باشند زیرا نیستی یا عدم قابل اندیشیدن نیست. بدین معنا که عدم یا نیستی نمی‌تواند موضوع اندیشه باشد. نیستی را می‌توان ذکر نمود اما نمی‌توان راجع به آن داد سخن داد. زیرا اگر امکان تحقق

گفتمان پیرامون آن وجود می‌داشت در این صورت می‌بایست وجـود آن را در مرتبهٔ گفتمان محقق تلقی می‌کردیم. بنابراین می‌توان گفت که در شعر پارمنیدس در مورد نیستی تنها ذکری به میان آمده است. بدین معنا که ایزدبانوی پارمنیدس می‌گوید گفتمان به همه چیز تعلق می‌گیرد جز به هیچ یا نیستی. بدیهی است که این گفتمان حتی می‌تواند پدیدارها و نمودها را هم دربرگیرد. هرچند که نمودها ممکن است ما را گمراه کنند اما خود به هستی تعلق دارند. از این رو مـی‌توان حتی صیرورت و شدن را هم جلوه‌ای از هستی به شمار آورد.

با توجه به آنچه گفته شد پارمنیدس اولین فیلسوفی است که آگاهانه منطق واژه‌ها را مورد توجه قرار داده است. او برای نخستین بار به واقعیت و هسـتی ماهیتی متافیزیکی بخشیده، یعنی فعل «بودن» را از منظر متافیزیکی مورد بحث قرار داده است. او می‌گوید هر آنچه مردم دربارهٔ عالم تصور می‌کنند و هر آنچه را که فکر می‌کنند می‌بینند، می‌شنوند و احساس می‌کنند پنداری بـیش نـیست. تنها عقل آدمی (nous) است که می‌تواند به حقیقت امور و هستی آنها پی برد. به سخن دیگر حقیقت با آنچه در ادراک حسـی مـی‌گنجد تـفاوتی فـاحش دارد. پارمنیدس اولین فیلسوفی است که میان عالم حس و عالم عقل (noesis) قائل به تفکیک است و این یکی را بر آن دیگری ترجیح می‌دهد. به همین جهت یادآور می‌شود که تجربهٔ حسی آکنده از تناقض است و باید آن را از جنس نمودها و پدیده‌ها به‌شمار آورد. عقل آدمی به دنبال فهم کلیات متغیر است، آنچه در همهٔ امور مشترک است هستی آنهاست. اگر هستی هست و نیستی نیست از این رو هستی نمی‌تواند از نیستی سرچشمه گیرد. به همین اعتبار هستی را بـاید قـدیم دانست. او هستی را متحدالشکل می‌داند و می‌گوید هستی را بـاید بـه تـوده‌ای دایره‌شکل تمثیل نمود که به هر سمت نظر افکنیم کامل است و به یک نسبت با مرکز فاصله دارد. به نظر او به همین اعتبار است که اگر چیزی حرکت کند باید فضایی را اشغال کند که قبلاً در آنجا نبوده است و چـون فـضای تـهی هسـتی نیست، بنابراین معدوم است. از این رو حرکت امری است ممتنع. از سوی دیگر اگر چیزی تغییر کند، آنچه نبوده است به وجود می‌آید اما از آن رو که نـیستی معدوم است تغییر نیز امری محال خواهد بود. می‌توان گفت بـرداشت نـیچه از

اندیشه‌های پارمنیدس غیرفنی و نادقیق است. آنچه را که نیچه در اندیشه‌های پارمنیدس نادیده می‌گیرد این است که پارمنیدس برای نخستین بار در تاریخ تمدن غربی به امور قدیم، بسیط و لایتغیر که معلول عقل بشری است توجه کرده است. از سوی دیگر او در پی آن بوده تا به ما بیاموزد که جهان تجربهٔ متعارف آدمیان قادر نیست «آنچه را هست» درست بشناسد. از این رو از حقیقت اصیل (aletheia) غافل است. اوست که برای نخستین بار مفهوم حقیقت هستی را وارد قلمرو فلسفه کرده و آن را در تقابل با پندارهای گمراه‌کننده (doxa) قرار داده است.

در اینجا لازم است یک بار دیگر دستاوردهای فلاسفهٔ پیشاسقراطی را به طور خلاصه مورد بررسی قرار دهیم. می‌گویند ارسطو برای نخستین بار واژهٔ فلاسفهٔ پیشاسقراطی را به‌کار برده و مراد او فلاسفه‌ای بوده که قبل از سقراط یا در زمان سقراط می‌زیستند اما از او تأثیر نپذیرفتند. ارسطو با توجه به رویکرد سقراط به مسئلهٔ اخلاق و انسان‌باوری او فلاسفه‌ای را که به نظام ارزشی انسانها توجهی نشان نمی‌دادند پیشاسقراطیان نامیده است. این فلاسفه بیشتر بر کیهان‌شناسی و فلسفهٔ طبیعی تأکید می‌نهادند و از بحث پیرامون مسائل اخلاقی غافل بودند. اکثر آنها در پی یافتن اصل اولیهٔ هستی و علل حوادث و پدیده‌های طبیعی بودند. به گفتهٔ ارسطو آنها از علل صوری و غایی امور و پدیده‌ها غافل بودند و تنها به علل مادی امور می‌پرداختند.

با این حال باید در نظر داشت که پارمنیدس با طرح آموزهٔ امتناع نیستی یا عدم و نیز امتناع مفهوم صیرورت و تغییر و حرکت برای اولین بار مدعی شد که تنها یک گوهر می‌تواند وجود داشته باشد و آن هم «هستی» است و چون هستی از نیستی به وجود نمی‌آید و از تغییر و حرکت به دور است از این رو باید واقعیت را وجودی منسجم و ثابت فرض کرد. این نظریهٔ پارمنیدس بنیادهای فلسفهٔ طبیعی فلاسفهٔ پیشاسقراطی را متزلزل کرد.

نقد رویکرد نیچه به پیشاسقراطیان

بعضی از منقدان اندیشه‌های نیچه مدعی هستند که او به منظور برخورد و چالش

با مفاهیم و نگرشهای میان‌تهی جهان مدرن به اندیشه‌های پیشاسقراطیان روی آورده است. وی با طرح نظریات اندیشمندان پیش از سقراط در کتاب فلسفه در عصر تراژیک یونانیان و نیز زایش تراژدی تأکید می‌کند که بینش و رهیافت یونانیان کهن، گسترهٔ بارور و قابل تأملی را تشکیل می‌دهد که با مطالعهٔ آن می‌توان به کالبدشکافی بحرانهای ناشی از مدرنیته دست زد. بعضی دیگر نیز می‌گویند که او با برگشت به اندیشه‌های یونانیان پیشاسقراطی بـه دنـبال احـیای آن و ایـجاد جامعه‌ای برپایهٔ انگارهٔ یونان کهن در آلمان قرن نوزدهم بوده است.

معروفترین اندیشمندی که سعی داشت اثبات کند که نیچه سودای بازگشت به حال و هوای یونانیان کهن را داشته یورگن هابرماس است. به نظر او نـیچه از حوزهٔ «دیالکتیک روشنگری» خود را خارج نمود تا بتواند در گسترهٔ اسطوره، یعنی مفهوم مخالف خرد و روشنگری سیر کند.[1] به نظر هابرماس تلاش اصلی نیچه در رهایی از چنگال مدرنیته و وارد شدن به گسترهٔ اسرارآمیز اندیشه‌های اسطوره‌ای پیش از سقراط قابل تبیین است. به اعتباری یونانیان پـیشاسقراطـی انگاره‌ای آرمانی برای اندیشهٔ معاصر محسوب می‌شوند. بدیهی است که بعضی از منقدان، داوری هابرماس در مورد رویکرد نیچه به فلسفهٔ یونان را به باد انتقاد گرفته‌اند. از جمله آنها می‌توان از دیوید ولبری نام برد. او ضمن انتشار مقاله‌ای مشکلات چالش هابرماس و طرفداران او را مورد بررسی قـرار داده و مـدعی شده که چنین نقدی دارای ماهیتی کوته‌بینانه و یک بعدی است و به طور کـلی نشان‌دهندهٔ این واقعیت است که هابرماس از فهم داعیه و دغدغهٔ اصـلی نـیچه غافل بوده است و به صرف تردید نیچه نسبت به استواری و اعـتبار بـعضی از انگاره‌های مدرنیته، او را به باد انتقاد گرفته و اتهام محافظه‌کاری و ارتجاع را در مورد او به‌کار برده است.[2]

برعکس، بعضی دیگر از محققان از جمله چارلز تایلور مدعی هستند که فلسفهٔ معاصر اروپایی چیزی نیست جز وجهی نیچه‌باوری جدید (Neonietzcheanism)،

---

1. Jürgen Habermas, *Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge: MIT Press, 1987, chapter on Nietzsche. 2. David Wellbury, "Nietzsche-Art-Postmodernism".

استانلی روزن نیز اعلام کرده است: «فردریش نیچه امروزی پرنفوذترین فیلسوف غیرمارکسیست غرب است».[1] لئو اشتراوس هم مدعی شده است که این نیچه بود که «دومین بحران مدرنیته» را مورد بحث قرار داد. آلَسدِر مک‌اینتایر، فیلسوف تحلیلی انگلستان، نیز نیچه را فیلسوف اخلاق عصر جدید نامیده است.[2]

نیچه اندیشه‌های یونانیان را به صورت مسئلهٔ اصلی فلسفه مورد بحث قرار داده است. ترجمهٔ اندیشهٔ یونانیان به زبان فلسفی ریشه در دغدغهٔ نیچه در مورد نیهیلیسم از مدرنیته دارد. در واقع او اندیشه‌های یونانیان را پیش‌زمینه‌ای برای بحث دربارهٔ وضع کنونی انسان غربی قرار داده است. رویکرد یونانیان به هستی گذرگاهی است برای او تا در گسترهٔ آن به وضعیت مدرن قدم گذارد و آن را کالبدشکافی کند.

او در سال ۱۸۸۶ ضمن نوشتاری موسوم به «کوششی در گذرگاه انتقاد از خود» که آن را به عنوان پیشگفتار چاپ جدید زایش تراژدی به چاپ رساند یادآور شده که این کتاب در پی آن است تا معنای فلسفی یک فرهنگ باارزش را بشناسد. هرچند آموزه‌های این کتاب در ابتدای انتشار با انتقادات شدیدی روبه‌رو شد اما به قول اف. ام. کورن فورد، یونان‌شناس معاصر انگلیسی، کتاب مزبور یک نسل از محققان فرهنگ یونان را در مورد روشها و معیارهای علمی مناسب در جهت شناخت فرهنگ یونان با سردرگمی بی‌سابقه‌ای مواجه ساخت. آنچه را که نیچه نقطهٔ عطف حیات یونان کهن می‌داند استیلای مفهوم تراژدی در این فرهنگ است. نیچه می‌گوید درک عمیق تاریخ معاصر غرب بدون فهم مبانی و چهارچوبهای تراژدی کاری است بس دشوار. بدین معنا که برای درک صحیح سنت فرهنگی غرب باید برداشت یونانیان کهن از مفهوم تراژدی را به نیکی فهمید. در فرهنگ تراژیک یونان انسانها هرچند که با رنج و عسرت حیات روبه‌رو هستند اما از تلاش و کوشش دست نمی‌شویند. قهرمانان تراژیک یونان

---

1. Stanley Rosen, *Nietzsche and the Rhetoric of Nihilism*.

2. Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981.

به هیچ وجه در پی رهایی از چنگال رنج و تعب هستی نیستند. برعکس رنج را به جان می‌پذیرند تا به شکوه تجربهٔ قهرمانانه برسند. در واقع تجربهٔ قهرمانی پوچی زندگی را تحمل‌پذیر می‌سازد. اندیشمندان و محققان معاصری چون برونو اشنل نیز به تأسی از نیچه یادآور می‌شوند که اگر می‌خواهیم اروپایی باقی بمانیم ... مسئلهٔ اصلی پیش روی ما در این پرسش خلاصه می‌شود: «یونانیان که بودند؟»[1]

شاید بتوان گفت که پرسش اشنل ما را به رهیافت نیچه و مسئلهٔ فرهنگ یونان واقفتر می‌سازد. به باور اشنل هر چقدر به ژرفای فرهنگ یونان کهن دسترسی بیشتری پیدا کنیم فرهنگ مدرن را عمیقتر خواهیم شناخت. زیرا یونانیان مؤسسان بخش واجد اهمیت تجربهٔ غربی به شمار می‌روند. به گمان اشنل و نیز نیچه، یونانیان از مردم کنونی اروپا غربی‌تر بودند چرا که فرهنگ آنها با عناصر فرهنگ مسیحی هنوز درهم نیامیخته بود. مسیحیت سوغاتی بود که در واپسین مرحلهٔ زوال فرهنگ اروپا به این سرزمین وارد گردید. نیچه در کتاب زایش تراژدی اعلام می‌کند که وجود و حیات پدیده‌ای زیباشناسانه است؛ از این رو بایستی مفهوم پدیدهٔ زیباشناسانه را نیک شناخت و آن را مورد ستایش قرار داد.

همان طور که قبلاً گفتیم نیچه تراژدی را در راستای گرد آمدن دو ایزد یونانی یعنی آپولون و دیونوسوس مورد توجه قرار می‌دهد. به نظر او این دو ایزد نمود دو نیروی متضاد و معارض نیستند بلکه آنها هر یک در برخورد با دیگری وجودی زیباشناسانه را تحقق می‌بخشند. از این رو نباید آنها را در چارچوبی ثنوی مورد توجه قرار داد. به نظر نیچه آمیزش این دو نیرو زمینهٔ آفرینش تراژدی را فراهم می‌آورد و چون تراژدی گوهر اصلی هنر است، هنر یونانی هم در پرتو وجود همین دو ایزد شکل می‌گیرد. این دو ایزد نمود دو وجه دانایی و ادراک‌اند، یکی فهم و درک منطقی و دیگری شناخت شهودی. یکی بر عقل تکیه دارد و دیگری بر احساس. مناسبت میان آپولون و دیونوسوس، پیوند میان دو

---

1. Bruno Snell, *The Discovery of the Mind,* translated by T. G. Rosen Meyer. New York: Harper and Row, 1960, p. 261.

همدل و همزبان است. هیچ یک دیگری را نفی نمی‌کند. در حقیقت میان نیروهای آپولونی و دیونوسوسی گونه‌ای استعاره حاکم است. به نظر نیچه تراژدی وسیله‌ای است که در پرتو آن می‌توان احساسی استعاری را در میان تماشاچیان و مخاطبان برانگیخت. باید گفت استعاره‌ای را که تراژدی در ذهن مخاطبان برمی‌انگیزد چیزی جز اسطوره نیست. در این خصوص می‌توان قهرمانان دیونوسوسی چون اورستس[1]، پرومته و ادیپ را نام برد. آنها نمود قهرمانان اسطوره‌ای هستند و زیست و کنش‌شان استعاره‌ای است که نیاز به تأویل دارد. اما همان‌گونه که استعاره رفته رفته در گذر زمان به حقیقت بدل می‌شود و انسانها فراموش می‌کنند که حقیقت چیزی نیست جز استعاره‌ای که ماهیت اصلی آن به دست فراموشی سپرده شده، تراژدی هم در گذر زمان به فلسفهٔ سقراطی تغییر ماهیت داده است. به نظر نیچه سقراط نتیجهٔ قهری و اجتناب‌ناپذیر تراژدی در طول زمان است. همان‌گونه که به قول نیچه «حقیقت سپاهی است از استعارات، مجازها و ... که پس از کاربرد زیاد آنها به نظر مردم حقیقت می‌آیند» سقراط‌باوری غرب نیز معلول تغییر ماهیتی است که در تراژدی به وجود آمده است.

اگر پرسیده شود که غایت نگارش زایش تراژدی و فلسفه در عصر تراژیک یونانیان برای انسان امروزی چیست؟ در جواب می‌توان گفت هرچند که زایش تراژدی تصویری امروزی ـ اسطوره‌ای از زندگی یونان باستان به دست می‌دهد، اما نیچه برعکس نظریهٔ رایج اندیشمندان متخصص فرهنگ یونان مدعی است که یونانیان باستان به هیچ وجه به زندگی هماهنگ و معتدل و مبتنی بر خرد و فرزانگی تن نمی‌دادند بلکه برعکس آنها مردمی سخت، خشن، کینه‌توز، تشنهٔ چیرگی و کسب قدرت و چالش بودند. آنها خود را وقف رقابتها و ستیزهای قهرمانانه می‌کردند ومسابقات المپیک نیز مصداق بارز این گرایش محسوب می‌شود. این رقابت در همهٔ گستره‌ها از جمله تراژدی‌نویسی، شعر و شاعری، زمامداری و جنگ‌آوری به وضوح وجود داشت. ارادهٔ معطوف به قدرت در

1. Orestes

حوزهٔ برخورد فرهنگها در جنگهای پلوپونزی با عینیتی ویژه هویدا گردید.

نیچه در پیشگفتار چاپ دوم دانش طربناک صریحاً اعلام می‌کند: «آه، این یونانیان چقدر نیک می‌دانستند چگونه زندگی کنند.» تراژدی روزنه‌ای به روی یونانیان می‌گشود تا آنها بتوانند به نیروی حیات با شجاعت بنگرند. آنها شجاعانه خود را به سطح و لایهٔ بیرونی و پوستهٔ زندگی مشغول می‌داشتند. آنها پدیدار و شکل و فرم و به طور کلی کلام پدیدار را می‌ستودند. به سخن دیگر یونانیان سطحی‌باور بودند و در سطحی‌نگری به ژرفا رسیده بودند. به همین دلیل است که آنها تراژدی را برگزیدند تا وحشتی را که درون حیات نهفته است به سطح آورند. در واقع آنها با شوری بی‌مانند به آنچه زندگی‌اش می‌نامیم عشق می‌ورزیدند و از این رو تراژدی را به عنوان هنری واقعی و توجیهی برای زیست می‌دانستند. آنها در سایهٔ تراژدی، ناپایداری زندگی را مورد تأمل قرار می‌دادند. به همین اعتبار میداس[1] در اعماق جنگل در پی ساتیرها به سیلنوس برخورد و او را به زور واداشت تا تلخترین حقایق را برملا کند.

اگر انسان معنای سیلنوسی زندگی را درک کند و در واقع به آستانهٔ مرگ‌آگاهی گام نهد وجودش از معنای تراژدی لبریز می‌شود. در تراژدی عمل کنش، تجربه و شجاعت شرط اساسی حیات پرمعنا را تشکیل می‌دهد. افسوس که فرهنگ سقراطی این شرط اساسی حیات را در قربانگاه نظریه‌پردازی و تأمل فلسفی از میان برده و مدعی شده که در سایهٔ استدلالهای عقلی می‌توان به ژرفای هستی نفوذ کرد و زندگی آدمیان را بهبود بخشید (زایش تراژدی، ۱۳). سقراط نمود نظریه‌پردازی خوش‌بین است که نوید آینده‌ای بهتر و متکاملتر را داده است. علم‌باوری مدرن ریشه در همین رهیافت سقراطی دارد. از این رو سقراط را باید نقطهٔ عطف تمدن کنونی غرب به شمار آورد. او به عنوان اولین مؤسس دانش خردباورانه، تراژدی را به نابودی کشاند. سقراط‌باوری نیروی دیونوسوسی حیات را نادیده انگاشته است و همواره بر عصای لرزان آپولون تکیه می‌زند و حیات را بر همین پایه توجیه می‌کند.

---

1. Midas

نیچه بر این باور است که اخلاق سقراطی روابط قدرت را واژگون می‌سازد و ارزشهای منفعل اخلاقی را به روان‌شناسی توانمندی و قدرت تحمیل می‌کند. به همین جهت است که از دوران رواج فلسفهٔ سقراطی ارزشها جنبه‌ای درونی به خود گرفته و وجدان تباهکار به عنوان عاملی بازدارنده در اعماق روح آدمیان رخنه کرده و قدرت و توانمندیِ آنها را به انفعال و تسلیم‌پذیری تبدیل نموده است. دیالکتیک سقراطی به عنوان حربه‌ای مهلک ارزشهای والای فرهنگ قدرت‌مدار را به چالش گرفته است. مراد از فرهنگ توانمند، فرهنگی است که ارزشهای مبتنی بر «خودباوری مطلق» را مبنای وضع قانون زیست قرار می‌دهد. و از اخلاق بردگان و رمگان می‌گریزد و به اخلاق بزرگان روی می‌آورد.

نیچه می‌گوید تفاوتی میان انفعال مسیحی و گرایشی که از روزگار سقراط منش اخلاقی جامعهٔ غرب را شکل داده وجود ندارد. در واقع انگارهٔ منحط مسلط بر خلق و خوی مسیحی از زمان سقراط پدیدار شده و تا عصر مدرن تداوم یافته است. آن ارادهٔ معطوف به حقیقتی که اساس بینش فرهنگی غرب از دوران سقراط و سپس گوهر مسیحیت را شکل داده خادم آرمانهایی پارسامنشانه است. این آرمانها وجهی ارادهٔ معطوف به قدرت بیمارگونه و منحط را بر زندگی آدمیان چیره می‌گرداند. از دوران سقراط به بعد، بخصوص در دوران تسلط مسیحیت بر زندگی غربیان، فلسفه و دین به صورت دست‌افزاری در دست کسانی قرار گرفته است که از زندگی بیزارند و با رشک به هستی می‌نگرند. و به همین دلیل او سقراط را کنایه‌ای از تباهی و انحطاط فرهنگ یونان و سرانجام فروپاشی آن تلقی می‌کند. نیچه به طور کلی خردمندان و فرزانگان سقراطی و مسیحی را نمود انحطاط می‌داند و می‌گوید آنها موجوداتی دروغزن و ضدیونانی هستند (شامگاه بتان، «مشکل سقراط»). آنها با زندگی مناسبتی سلبی ایجاد کرده‌اند و همواره مرگ و نیستی را می‌ستایند.

به طور کلی نیچه دو نهاد اساسی را در تاریخ تمدن غربی موجب ظهور نیهیلیسم و بخصوص نیهیلیسم ناشی از مدرنیته می‌داند. نخست نهاد سقراطی ـ افلاطونی و سپس نهاد مسیحی، که او آن را افلاطون‌باوری خلقی نامیده است. به گفتهٔ او تمام نهادهای اصلی مدرنیته، از جمله دانش جدید،

سیاست لیبرال دمکرات، رمانتیسیسم و اومانیسم و سوسیالیسم را باید ماهیتاً دارای منشی مسیحی به شمار آورد. به سخن دیگر نظام ارزش‌شناختی مسیحیت در دل این مکاتب و نهادها نهفته است. در واقع اخلاق رمگی، بردگی، ضعف، بیزاری و زهد ریایی گرایشهای مزبور را جهت می‌بخشند. و «ارادهٔ معطوف به حقیقت» انگیزهٔ بنیادی اکثر نهادهای مدرن را شکل می‌دهد و این اراده از ویژگیهای یادشده نشئت می‌گیرد.[1] از این رو ملاحظه می‌شود که آسیب‌شناسی فرهنگیِ نیچه دارای روشی تداومی است که از سقراط آغاز می‌شود و تا زمان حال ادامه می‌یابد. می‌توان گفت هدف اصلی او از مطالعهٔ اندیشهٔ یونانیان کهن و بخصوص عنصر تراژیک در بینش آنها بنیان‌فکنی سنتی است که ما را به فهم بحران نیهیلیسم حاکم بر مدرنیته نزدیک می‌سازد.[2]

---

1. T. Stanley Rosen, *Nietzsche and the Rhetoric of Nihilism*.

2. Tracy Strong, *Deconstruction of the Tradition*:" Nietzsche and the Greeks", pp. 55-69.

فصل چهارم

زرتشت، پیام‌آور نیچه‌ای

چنین گفت زرتشت را می‌توان معروفترین اثر نیچه به شمار آورد. این کتاب که با همهٔ آثار و نوشته‌های او تفاوت دارد نخستین بار در سالهای آخر دبیرستان از سوی دبیری فرزانه به من معرفی شد. وقتی عنوان فرعی کتاب را خواندم سخت شگفت‌زده شدم: کتابی برای همه کس و هیچ کس. در آن زمان فکر می‌کردم چگونه ممکن است کتابی برای همه کس نوشته شده باشد اما برای هیچ کس نباشد. عنوان فرعی کتاب در نظرم متناقض آمد. با دوستانی هم که این کتاب را دیده بودند این موضوع را در میان گذاشتم. هر یک به نظر خود پاسخی دادند. اما قانع نشدم تا اینکه بعدها نوشتهٔ هیدگر در تفسیر زرتشتِ نیچه به دستم رسید. وی در مقاله‌ای موسوم به «زرتشت نیچه کیست؟» با تأویل همین عنوان فرعی بحث خود را آغاز می‌کند و می‌گوید:

> «برای همه کس» یعنی هر انسانی که در مقام انسان است، هر فردی که اندیشیدن را فی‌نفسه امری درخور می‌شناسد. «هیچ کس» نیز به کسانی اطلاق می‌شود که اهل فضل و مفاخرت‌اند و به دلخواه خود سخنان نغز کتاب را از سر صرافت طبع برمی‌گزینند و به هر سو می‌روند و صرفاً به نقل عبارات و الفاظ می‌پردازند.[1]

---

1. Martin Heidegger, *Nitezsche*, translated by David Farrell Krell, New York: Harper, Collins, 1991, vol. 2, p. 211.

اما چگونه کتابی که برای هیچ کس نیست همه کس می‌توانند آن را مطالعه کنند؟ این کتاب بشر را مورد خطاب خود قرار می‌دهد. زرتشت در این اثر با انسان از آن جهت که انسان است سخن می‌گوید. حال باید پرسید زرتشت کیست؟

اگر به عنوان اصلی کتاب توجه کنیم درمی‌یابیم که زرتشت با ما سخن می‌گوید. او گوینده است. اما چه گوینده‌ای؟ آیا او واعظ است، خطیب است، یا نه چنین داعیه‌هایی ندارد بلکه صرفاً ما را به چیزی فرا می‌خواند که تاکنون نشنیده‌ایم؟ هیدگر می‌گوید در زبان آلمانی واژهٔ ein Fürsprecher به معنای فراخواننده است. در این نام پیشوند für به معنای پیش، فرا، از جانب و به قصد تبیین به‌کار می‌رود. به نظر او فراخواننده در این معنا عبارت است از کسی که ما را به چیزی فرامی خواند و قصد تأویل و تفسیر آن را دارد. یعنی می‌کوشد فراخوان خویش را با تأویل همراه سازد.[1] اما این فراخوانی به جانب چه چیزی معطوف است؟ او از ناحیهٔ چه کسی سخن می‌گوید؟ در تأویل چه نکته‌ای می‌کوشد؟

هیدگر به اواخر بخش سوم چنین گفت زرتشت اشاره می‌کند. در قسمتی موسوم به «شفایافته» آمده است: «من زرتشت فراخواننده به زندگی، فراخواننده به رنج و فراخواننده به دور (cycle)، تو را صدا می‌زنم، ای مغاکی‌ترین اندیشه‌ام.»

در این فراخوان زرتشت به سه پدیدهٔ اساسی یعنی «زندگی، درد و رنج و دور» اشاره می‌کند و این سه را در کنار هم قرار می‌دهد. هیدگر می‌گوید مراد نیچه از زندگی همان ارادهٔ معطوف به قدرت است که به همهٔ باشندگان تعلق می‌گیرد و نباید آن را ویژهٔ انسانها دانست. وی در توضیح درد و رنج می‌گوید هر موجودی که رنج می‌برد می‌خواهد زندگی کند و مقصود از دور حلقه‌ای است که راه بازگشت آن به نقطهٔ آغاز است. این دور در واقع نمودی از بازگشت ابدی است.

می‌توان گفت زرتشت در پی آن است تا به ما هشدار دهد که هر باشنده‌ای

---

1. Martin Heidegger, "Who is Nietzsche's Zarasthustra?" in *Nietzsche*, vol 2, translated by David Farell Krell, New York: Harper Group, 1991, pp. 211-233.

ارادهٔ معطوف به قدرت است، اراده‌ای که از آفریدن و برخورد در عذاب است و خود را دقیقاً در بازگشت جاودانه جستجو می‌کند. هیدگر اضافه می‌کند که در «شفایافته» می‌خوانیم: «تو ای زرتشت آموزگار بازگشت جاودانهٔ همان هستی!» و در پیشگفتار می‌خوانیم: «من زرتشت به شما اَبَرانسان را می‌آموزانم.» بدین ترتیب زرتشت آموزگاری فراخواننده است. او دو چیز را به ما می‌آموزد، یکی بازگشت جاودانهٔ همان و دیگر اَبَرانسان.

هیدگر می‌گوید به گفتهٔ نیچه او آموزگار بازگشت جاودانهٔ همان و اَبَرانسان و به طور کلی ارادهٔ معطوف به قدرت است. هیدگر در پایان سخنرانی خویش یادآور می‌شود که معمای «زرتشت کیست؟» در مقام آموزگار بازگشت جاودانهٔ همان و اَبَرانسان در معرکهٔ عقاب و مار قابل ملاحظه است. مار به عنوان زیرکترین حیوان و عقاب چون مغرورترین جانور، هر دو همواره در دوری که در آن چرخ می‌زنند و حلقه‌ای که نمود ذات آنهاست به پرواز درآمده‌اند. در پیشگفتار چنین گفت زرتشت آمده است: «عقابی در دایره‌های پهناور در هوا چرخ می‌زند و ماری بر او آویخته است اما نه چون طعمه که چون دوست. زیرا که خود را بر گردن عقاب حلقه کرده است. زرتشت می‌گوید اینان جانوران من هستند» (پارهٔ ۱۰).

باید گفت که در اغلب اساطیر کهن این دو حیوان اغلب در ستیزی مهلک‌اند. اما در چنین گفت زرتشت، نیچه از آغاز سنت را رها می‌کند و این دو را در حلقه‌ای مودت‌آمیز و همدلانه تجسم می‌بخشد. آنها در سلامت، صلح و آرامش با زرتشت همزبان می‌شوند. در آیین باستانی زرتشت، عقاب نمود نور و مار بزرگ (اژدها) تمثیل تاریکی است و این دو جانور همواره با یکدیگر در کشاکش‌اند. یونانیان و رومی‌ها هم عقاب را پرندهٔ زئوس یا ژوپیتر و نیز نماد خورشید می‌شمردند که قادر است به سرچشمهٔ خورشید پر کشد. مار در اغلب موارد با دانش و فرزانگی مرتبط است. در پاره‌ای از فرهنگها خوردن مار موجب می‌شود تا فرد به دانش و فرزانگی دست یابد. مار زرتشت در اینجا موجودی است هوشیار و مفید اما سایر مارهایی که با او مواجه می‌شوند اغلب نمود آداب و عادات و دانشها و بینش متعارف‌اند و از این رو نامطلوب‌اند.

هیدگر در پایان سخنرانی خویش می‌گوید نیچه با اشاره به این دو حیوان روشن می‌کند که زرتشت در مقام آموزگار بازگشت جاودان همان و اَبَرانسان ما را در معرکه‌ای دایره‌وار وارد می‌کند. زرتشت در پایانِ پیشگفتار کتاب چنین گفت زرتشت می‌گوید که اینها جانوران من‌اند و از این رو دلش آکنده از شادی می‌شود. این جانوران می‌خواهند بدانند که آیا زرتشت هنوز زنده است یا نه. اما به راستی هنوز زنده است.

هیدگر می‌گوید زندگی در اینجا با معنای امروزی آن هیچ‌گونه ارتباطی ندارد، بلکه با معنای ارادهٔ معطوف به قدرت مرتبط است. وقتی زرتشت مرده را در شکاف درخت مدفون می‌کند با خود عهد می‌کند که دیگر جز با زندگان و زندگی سخن نگوید و هرچه می‌گوید به نام زندگی و از ناحیهٔ ارادهٔ معطوف به زیست باشد. عقاب و مار آمده‌اند تا به جستجوی زندگی بپردازند. همان‌طور که در بالا گفته شد معنای زیستن به طور کلی با ارادهٔ معطوف به قدرت مرتبط است. اما در اینجا ارادهٔ مورد بحث نیچه مقوله‌ای روان‌شناختی نیست زیرا فقط به انسان تعلق نمی‌گیرد، بلکه به همهٔ هستی مربوط است. همان‌طور که گفته شد ارادهٔ معطوف به قدرت با سه چیز پیوند دارد: یکی زندگی، دیگر درد و سوم دایره و دور. به اعتباری ارادهٔ معطوف به قدرت را می‌توان عین زندگی دانست. اما این زندگی منفک از درد و رنج نیست. دوران و دایره هم بر بازگشت جاودانهٔ همان دلالت دارد. در حقیقت چرخش دورانی عقاب در حالی که ماری بر گردن او حلقه زده است در نظر نیچه تمثیلی است بر همین بازگشت ابدی. از این رو این دو حیوان تقدیر زرتشت را آموزگار بازگشت جاودانهٔ همان اعلام می‌کنند.

زرتشت نخست می‌آموزد که چگونه از بیزاری و کینه‌توزی نسبت به زمان رها شویم. نیچه می‌گوید: «زیرا رستن انسان از کین، پلی است به برترین امیدهای من و رنگین کمان از پس طوفانهای دراز.» حال پرسش این است که کین و بیزاری در کجا قرار دارد؟

نیچه در اواخر بخش دوم چنین گفت زرتشت موسوم به «دربارهٔ نجات» یادآور می‌شود:

انتقام و کینه‌توزی همین است و همین، یعنی دشمنی اراده با زمان. به راستی جنونی بزرگ در ارادهٔ ما خانه کرده است و اینکه این جنون به خرد دست یافته است نفرینی است بر هر پدیدهٔ انسانی.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود این کینه‌توزی که به طور کلی نمود صورت مسلط اندیشه است به زمان تعلق می‌گیرد. نیچه به ما می‌آموزد که چگونه از این کینه‌توزی و انتقام رها شویم. او راه نجات را در پذیرش بازگشت جاودانه می‌بیند و در پی این پذیرش است که «اَبَرانسان» چیره می‌شود. به طور کلی زمان سنگی است که اراده قادر نیست آن را تکان دهد. زمان به اعتبار گذرنده بودنش، دفع‌کننده است و به همین دلیل اراده از آن در رنج و عذاب است. نیچه عمیقترین بیزاری اراده نسبت به زمان را آن تفکری می‌داند که امر مثالی را به جای امر مطلق می‌نشاند و باشنده زمانمند ناگزیر است که خود را تا درجهٔ نیستی فرو می‌کاهد و خوار می‌نماید. در اینجا نیچه نجات زمین و زمان را مطرح می‌کند و می‌گوید نخست باید کین را از میان برد. برای زرتشت رَستن از این کین و انتقام در واقع پلی است به جانب والاترین امیدها. آری گفتن به زمین و زمان اراده‌ای است که گذرندگی را پایدار می‌گرداند و به هیچ وجه سعی در خوار نمودن و به نیستی کشاندن آن ندارد.[1] اراده در این صورت دیگر به گذشت زمان و به طور کلی ضرورت پاسخ منفی نمی‌دهد بلکه آن را به جان می‌خرد. از این زمان آنچه در گذر و ضرورت است در حکم عدم و نیستی (nihil) تلقی نمی‌شود. به سخن دیگر گذرندگی چنان نیست که امور و پدیده‌ها را به گذشته سوق دهد بلکه همه چیز در اکنونی سرمدی می‌آید و باز می‌گردد. «این حلقه که تو صرفاً دانه‌ای از آن هستی همواره تا ابد خواهد درخشید.»

---

1. Martin Heidegger, "Who is Nietzsche's Zarasthustra?" in *Nietzsche*, vol 2, translated by David Farell Krell, New York: Harper Group, 1991. pp. 211-233.

(ترجمهٔ فارسی این رساله در این کتاب آمده است: زرتشت نیچه کیست؟ و مقالات دیگر، هیدگر، گادامر، فوکو، دیلتای و ...، محمدسعید حنایی کاشانی، هرمس، ۱۳۷۸.)

گسترهٔ زرتشت

باید گفت در بخش نخست کتاب که با پیشگفتار آغاز می‌شود زرتشت با جماعت روبه‌رو نمی‌شود بلکه با مریدان خویش سخن می‌گوید. در صحنه‌های اولیه درمی‌یابیم که زرتشت از جماعت گریزان است زیرا معمولاً جماعت حامل آداب و عادات مقبول‌اند و زرتشت در پی برانگیختن تردید مریدان خویش در مورد اعتقادات رایج مردم است. زرتشت در سن سی سالگی همچون مسیح خانه و کاشانه را ترک می‌گوید. اما به هیچ روی در پی موعظه نیست. برعکس به مدت ده سال بر فراز کوهی به تنهایی به تأمل می‌پردازد. او درست مدت ده سال را در غاری به سر می‌برد. سپس تصمیم می‌گیرد که به شهر برگردد. در آغاز با پیرمردی قدیس در جنگل روبه‌رو می‌شود و درمی‌یابد که وی نمی‌داند خدا مرده است، از این رو هنوز به نیایش او مشغول است. با ورود به شهر می‌بیند انبوهی در میدان شهر گرد آمده‌اند تا نمایش بندبازی را تماشا کنند.

زرتشت راجع به اَبَرانسان (Übermensch) به بحث می‌پردازد. او کسی است که بیزاری از تن را رها کرده و عقل و عدالت و به طور کلی مفاهیم رایج فلسفی را مردود می‌شمارد. اَبَرانسان معنای زمین است. زرتشت در اینجا از مردم می‌خواهد که به زمین وفادار بمانند و اضافه می‌کند آنها که از امور فرازمینی با شما سخن می‌گویند جز زهر چیزی نمی‌پالایند. آنها خوارشمارندگان زندگی زمینی هستند. او در تعریف اَبَرانسان می‌گوید انسان بندی است بسته میان حیوان و اَبَرانسان، بندی بر فراز مغاکی. زرتشت می‌گوید آنچه در انسان بزرگ است این است که او پلی بیش نیست و نباید او را غایت هستی پنداشت. انسان خود متضمن دو پویهٔ فراشد و فروشد است.

بندباز کار خویش را آغاز می‌کند. او بند را درمی‌نوردد. چون به میانهٔ راه خویش می‌رسد دریچه‌ای باز می‌شود و کسی با جامهٔ دلقکان بیرون می‌آید و فریاد می‌زند تو در این میانه به چه بازی آمده‌ای جای تو روی بند نیست بلکه در برجهای دوسوی بند یعنی زندان است. بندباز تعادل خود را از کف می‌دهد و از بالا به زیر فرومی‌افتد. کالبد بندباز درست در مجاورت زرتشت به زمین می‌افتد و هنوز نیمه‌جانی در بدن دارد. اما وقتی به هوش می‌آید زرتشت را

بالای سر خود می‌بیند و به او می‌گوید که می‌دانستم روزی اهریمنی مرا به دوزخ خواهد برد. نکند تو آمده‌ای مرا نجات دهی؟ زرتشت سوگند یاد می‌کند که چنین قصدی ندارد. زرتشت می‌گوید نه اهریمی هست، نه دوزخی. وقتی بندباز باور می‌کند زندگانی بعد از مرگ وجود ندارد، چشم از جهان فرو می‌بندد و زرتشت او را به خاک می‌سپارد. بندباز در آخرین دم از زرتشت می‌پرسد پس با از کف دادن زندگی چیزی از کف نمی‌دهم. من بیش از جانوری نبوده‌ام که با سختی و بازی بر فراز بند لقمه نانی به دست آورده‌ام. زرتشت می‌گوید چنین نیست تو خطر را به جان خریده‌ای و از این جهت سزاوار سرزنش نیستی. تو به خاطر پیشینهٔ خود فنا شده‌ای پس تو را با دستهای خود در گور خواهم نهاد.

در اینجا مراد نیچه از تمثیل بندباز انسانی است که بر فراز مغاکی میان زمان حال و اَبَرانسان معلق مانده است. دلقک نمودی است از انسان واپسین که از سیر و سلوک مخاطره‌آمیز در هراس است. به همین جهت با القائات خود بندباز را دچار هراس می‌کند. نیچه در اینجا نظریهٔ اَبَرانسان زمینی را مطرح می‌سازد تا امیدهای فراطبیعی را مورد تردید قرار دهد. او در ابتدای بخش یکم «دربارهٔ سه دگردیسی» سخن می‌گوید و یافته‌های خویش را بازگو می‌کند.

به نظر نیچه هستی معمایی است سخت دشوار. از این رو نمی‌توان دلگرمیهای ناشی از افلاطون‌باوری و مسیحیت را برای حل این معما به‌کار گرفت، چراکه این دو رهیافت آدمی را دچار لغزشی برگشت‌ناپذیر خواهند کرد. احساس امنیتی که از فلسفهٔ افلاطون و تعالیم مسیح به دست می‌آید به هیچ روی قابل اعتماد نیست زیرا که بر پنداری موهوم استوار گردیده است و ریشه در وجهی نیهیلیسم دارد. مسیحیت این احساس امنیت را با بشارت رستاخیز و بهشت برین برای نیکوکاران برمی‌انگیزد و افلاطون‌باوری نیز مدعی است که با تکیه بر استدلالهای عقلی می‌توان از محدودیتهای عالم حادث درگذشت و روح را به جانب خلود غایی عقل ارتقا داد. نیچه می‌گوید هر دو آنها عالمی را به انسان نوید داده‌اند که از زندگانی زمینی به دور است و به گستره‌ای دیگر بجز این جهان تعلق دارد. به سخن دیگر مسیحیت و افلاطون‌باوری هر دو فعالیتهای این‌جهانی را در صورتی واجد معنا می‌شناسند که به جهانی دیگر مرتبط باشد.

در کتاب چنین گفت زرتشت نیچه چهره‌ای را به خواننده معرفی می‌کند که با غایات افلاطونی مسیحی به چالش برخاسته است. کاتلین هیگینز مدعی است که روایت این کتاب دارای سه مضمون اساسی است، یکی اینکه اندیشه‌های افلاطون به گونه‌ای مطایبه‌آمیز مطرح شده است. دوم سبک کتاب مقدس یعنی عهد جدید و قدیم به گونه‌ای طنزآلود مورد محاکات قرار گرفته و سوم اینکه زرتشت به عنوان قهرمانی تراژیک تصویر شده است.[1]

مطایبه‌ای که نیچه در قرائت کتاب مقدس به‌کار گرفته این است که همان‌گونه که مسیح در سن سی سالگی یار و دیار را ترک می‌کند تا به بیابان و در تنهایی به مکاشفه بپردازد، زرتشت نیچه هم در سی سالگی کاشانهٔ خویش را ترک می‌کند و به کوه پناه می‌برد. در واقع زرتشت در این کتاب رسالت عیسی مسیح را به گونه‌ای مطایبه‌آمیز مجسم می‌سازد. او نیز چون مسیح با مسئلهٔ هستی و معنای غایی وجود بشر روبه‌روست و در مکاشفات تنهایی خویش به بینش خاصی دست می‌یابد. از این رو به شهر خویش بازمی‌گردد تا یافته‌های خود را به مریدانش بیاموزد. بدیهی است که زرتشت برعکس مسیح به زندگی زمینی تکیه می‌کند و زیست این‌جهانی را تنها معنای هستی می‌شمارد. صحنهٔ آخر کتاب چنین گفت زرتشت تقریباً محاکاتی است از «شام واپسین» مسیح تحت عنوان «شام خداوند». شام واپسین جشنی است که در آن زرتشت مریدان خویش را به خوردن و نوشیدن دعوت می‌کند. او نیز چون مسیح بشارت خویش را با مریدان در میان می‌گذارد ولی آنها به هیچ وجه به رسالت او وفادار نمی‌مانند. صبحگاه زرتشت محل جشن را ترک می‌کند تا برعکس مسیح که به قربانگاه می‌رود رسالت خویش را از نو آغاز کند.

از سوی دیگر شام واپسین زرتشت، قهرمان میهمانی افلاطون یعنی سقراط را به خاطر می‌آورد. می‌توان گفت زرتشت چهرهٔ مطایبه‌آمیز سقراط در گفتگوی میهمانی است. افزون بر این سرتاسر کتاب چنین گفت زرتشت از شیوهٔ دیالوگ

---

1. Kathleen Higgins, "Reading Zarathustra" in Robert Solomon and Kathleen Higgins (ed). *Reading Nietzsche*, New York: Oxford University Press, 1988, pp. 132-151.

افلاطونی بهره گرفته است. تمثیل غار افلاطون نیز در آغاز کتاب زرتشت به صورت مطایبه‌آمیز تصویر شده است. زرتشت نیز چون قهرمان افلاطون از غار بیرون می‌آید و رو به سوی خورشید نغمه سر می‌دهد، نغمه‌ای که در آن رسالت بازگشت به جماعت به منظور آموزش بشارتهای او طنین می‌افکند. تفاوت غار افلاطون و غار زرتشت در این است که قهرمان افلاطون حقیقت را در بیرون از غار و در سرچشمه‌های درخشش خورشید جستجو می‌کند اما زرتشت برای رسیدن به نور معرفت به داخل غار فرو می‌غلتد.

زایش تراژدی زمینهٔ تحقق رسالت زرتشت

زرتشت هم در درون غار و هم در پرتو خورشید خود را سرخوش می‌بیند و پس از ده سال تأمل و مکاشفه و سرانجام هنگام سپیده‌دم برابر خورشید می‌ایستد و می‌گوید: «تو ده سال اینجا به غارم برآمدی: اگر من و عقاب و مارم نمی‌بودیم تو از فروغ خویش و از این راه سیر می‌شدی». در واقع غار و نور خورشید هر دو تمثیلی از مفاهیم آپولونی و دیونوسوسی در زایش تراژدی است. همان‌طور که قبلاً هم گفتیم نیچه برای روشن نمودن ساختار تراژدی از این دو چهره بهره می‌گیرد. تراژدی آن‌طور که نیچه دریافته علی‌رغم گریزناپذیری درد و رنج، زندگی را پرمعنا تصویر می‌کند. موفقیت تراژدی در گرو تحقق ارتباطی است عمیق و معنی‌دار میان عنصر آپولونی و دیونوسوسی. برخورد حکمت‌آمیز زرتشت با خورشید و غار خود یادآور آمیزش دو عنصر تراژدی به شمار می‌رود.

حال باید پرسید عنصر آپولونی و دیونوسوسی در تمثیل با خورشید و غار کدام است؟ عنصر آپولونی دارای منش و گوهری خورشیدگونه است و جهان و آنچه را که در آن است به صورتی سامانمند مجسم می‌سازد. همین امر سبب می‌شود تا آدمی در سایهٔ خرد خویش بتواند به گوهر سامانمند این عالم پی برد. عنصر دیونوسوسی هرچند که اساس وجود آدمی را بازمی‌نماید اما تصویری تاریک از هستی را به ما عرضه می‌دارد. در واقع سیمایی را که دیونوسوس از حیات تصویر می‌کند نمودی است از سیلان و حرکت پرخروش حیات که

به هیچ وجه نظم‌پذیر نیست و سامان را برنمی‌تابد. از این رو باید گفت عنصر دیونوسوسی جنبه‌های تاریک و غارگونهٔ وجود آدمی را برملا می‌سازد. بدیهی است که زندگی سالم و پربار متضمن آمیزش این دو نیروی خلاق است.

موقعیت تراژدی یونانی را آمیزش بهنجار و توانمند این دو نیرو محقق می‌سازد؛ بنابراین برخورد نیچه با سقراط در زایش تراژدی و به طور غیرمستقیم در چنین گفت زرتشت خود مؤید این برداشت است که سقراط با از میان بردن تراژدی، عنصر دیونوسوسی را از صحنه بیرون رانده و صرفاً وجود آپولون را در بحثهای استدلالی خویش مورد تأکید قرار داده است. سقراط از انسان تصویری عرضه می‌دارد که با برداشت نیچه مغایرتی آشتی‌ناپذیر دارد و به همین جهت گفته‌های زرتشت را باید کلاً چالشی در برابر رویکرد خردباورانهٔ سقراط و افلاطون تلقی کرد.

زرتشت قهرمانی تراژیک

نیچه به دنبال انتشار کتاب زایش تراژدی در پی آن است تا به گونه‌ای قهرمان تراژیک خویش را در قالب داستانی تصویر کند و بنابراین کتاب چنین گفت زرتشت این زمینه را برای او مهیا می‌کند. قصد نیچه در به تصویر کشیدن زرتشت به عنوان قهرمانی تراژیک از بخش نخست کتاب روشن است. تراژدی با عزم زرتشت به ملحق شدن به جمع آغاز می‌شود. در حقیقت تراژدی زرتشت با فرود آمدن او از غار و گام نهادن در شهر آغاز می‌گردد. (incipit tragoedia) زرتشت در پی آن است تا به گستره‌ای فراتر از وجود خویش در تنهایی غار گام نهد. از این رو نقش خود را در قلمروی مبهم مورد توجه قرار می‌دهد. و نقش آموزگار را به عهده می‌گیرد زیرا که رسالت خویش را وسیعتر از مکاشفات فردی می‌شمارد و احساس می‌کند که نیچه این مکاشفات را باید به مریدان خود منتقل کند. اینجاست که او با دیدگاهی دیونوسوسی به تجربهٔ زندگی می‌شتابد، چراکه از دوران سقراط به بعد جهان غرب همواره بر توسن آپولونی نشسته و با ابزار تعقلی به چالش زندگی رفته است. زرتشت می‌خواهد بر بالهای دیونوسوسی بنشیند و مجدداً بینش تراژیک را در جهان مدرن زنده کند.

زرتشت نیچه شباهتهای زیادی با قهرمانان تراژیک یونان دارد. از جمله اینکه او نیز چون سایر قهرمانان در پایان کار شکست می‌خورد و مریدانش بشارت او را جامهٔ عمل نمی‌پوشانند. حتی در همان صحنهٔ نخست هم او با شکست روبه‌رو می‌شود. وقتی که از اَبَرانسان سخن می‌گوید همه به او می‌خندند. در پایان نیز همان معدود مریدان او را ناکام رها می‌کنند.

> می‌خواهم به انسانها معنای هستی‌شان را بیاموزانم: اَبَرانسان را که آذرخشی است از ابر تیرهٔ انسان. اما هنوز از ایشان به دورم و معنای من با معناهای ایشان هم‌زبان نیست. نزد انسانها من چیزی هستم میان یک دیوانه و یک نعش (چنین گفت زرتشت، پیشگفتار، ۷).

در پیشگفتار آمده است که مردی دزدانه به سوی زرتشت می‌آید و می‌گوید: «زرتشت از این شهر دور شو، اینجا بسیاری از تو بیزارند، نیکان و عادلان از تو بیزارند و تو را دشمن و فروکاهندهٔ خویش می‌نامند» (همانجا).

زرتشت وقتی با شکست روبه‌رو می‌شود خنده سر می‌دهد و آن را مقدس می‌پندارد و می‌گوید: «بیاموزید که به خود بخندید. از خنده غافل نشوید». نیچه می‌گوید:

> اینجا بر روی زمین تا کنون بزرگترین گناه چه بوده است؟ مگر نه کلامِ آن کس که گفت وای بر آنان که اینجا می‌خندند! او در روی زمین هیچ دلیلی برای خندیدن نیافت؟ ... و او چندان که باید مهر نمی‌ورزید وگرنه ما را دوست می‌داشت، ما خنده‌کنندگان را. اما او از ما بیزار بود و بر ما زهرخند زد (همان، بخش چهارم، ۱۶).

زرتشت می‌گوید شکست امری است طبیعی بخصوص برای کسانی که سودایی بزرگ در سر می‌پرورانند. تنها پاسخ پرمعنی به شکست از نظر زرتشت این است که به خود بخندد. این خنده را باید پاسخی تراژیک به شکست دانست. با خنده به شکست پاسخ گفتن خود متضمن این است که قهرمان حتی در آستانهٔ نابودی هم شادمانه با شکست روبه‌رو شود. به قول زرتشت باید مهر ورزید و از

مطلق‌خواهی دست کشید. «نباید با بدخواهی به زندگی نگریست و برای زمین چشمی شور داشت» (همانجا).

زرتشت می‌گوید: «آن که به هدف خویش نزدیک می‌شود رقصان است. همانا که تندیس نگشته‌ام. من اینجا ساکن، ساکت، سنگی، ستون‌وار ایستاده‌ام. من شیفته شتافتم» (همان، ۱۷). به گفتهٔ زرتشت محنت‌زدگی راه خوارکنندگان زندگی است. باید شادمانه زیست و با رقص و پایکوبی به استقبال خطر و شکست رفت. زرتشت را دیوانه می‌شمارند، دیوانه‌ای خطرناک که همه را وحشت‌زده می‌کند. او را به مرگ تهدید می‌کنند اما او از رسالت خویش دست نمی‌شوید بلکه مصمم قدم به میدان می‌گذارد و می‌گوید: «می‌خواهم معنای هستی را به انسانها بیاموزانم. یعنی فردا را که آذرخشی است برآمده از ابر تیرهٔ انسان» (همان، پیشگفتار، ۷). زرتشت به مصاف تیرگی انسان می‌رود. او از ناهم‌زبانی با انسانها رنج می‌برد و می‌گوید: «هنوز از ایشان به دورم و معنای من با معناهای ایشان هم زبان نیست، نزد انسانها من چیزی هستم میان یک دیوانه و یک جسد» (همانجا).

حکایت زرتشت

نقش برجستهٔ زرتشت به عنوان قهرمانی تراژیک و همتای طنزآمیز عیسی و سقراط مستلزم پیرنگی سخت پیچیده و پررمز و راز است. روایتی که در پیشگفتار آمده است منشی واقعیت‌گریز دارد و به هیچ وجه طرح و توطئه‌ای سرراست و متعارف را در اختیار خواننده قرار نمی‌دهد. در خلال متن گاهی خواننده با مواعظ زرتشت روبه‌رو می‌شود. در جای جای کتاب گزارشی از ماجراهایی که بر او گذشته آمده است. در مواردی ماجراها به صورتی زنده اتفاق می‌افتد و در بعضی موارد فعل گذشته به‌کار می‌رود. در حقیقت می‌توان جای پای سبک و روال عهد جدید را در چنین گفت زرتشت به وضوح احساس کرد. در آنجا هم خواننده با گزارش حوادثی که برای عیسی‌مسیح اتفاق افتاده روبه‌روست. در جاهای دیگر کتاب مواعظ او بدون کم‌وکاست آمده است. نیچه در این اثر گونه‌ای سبک مطایبه‌آمیز را به‌کار گرفته است.

در جای جای کتاب چنین گفت زرتشت جای پای مسیح و سقراط را می‌توان به وضوح مشاهده کرد. نیچه صرفاً به محاکات سقراط و عیسی مسیح نمی‌پردازد بلکه به گوته، شکسپیر، شوپنهاور، آپولیوس، عهد عتیق و اسطوره‌های یونانی هم به صورتی تلمیحی اشاره می‌کند. بنابراین به‌کار بردن آرایه‌هایی چون تلمیح، ایهام و کنایه خود مستلزم صرف وقت و احاطهٔ کامل نیچه به ادبیات جدید و قدیم اروپاست. در این اثر خواننده در فضایی آکنده از تصویرهای ذهنی و ایهام‌گونه قرار می‌گیرد. به طور کلی ویژگی تمثیلی این اثر و بخصوص نقیضه‌گویی‌های نیچه در آن، برخورد هرمنوتیکی با آن را امری اجتناب‌ناپذیر می‌گرداند.

حال باید پرسید چرا نیچه در این نقیضه‌گویی شگفت‌آمیز انجیل‌ها، زرتشت پیامبر کهن ایران را برای ایفای نقش مسیح و یا سقراط برگزیده است؟ می‌توان گفت زرتشت بنیانگذار کهنترین آیین ثنوی آریایی است. رابرت اکرمن می‌گوید: «نیچه زرتشت را برگزید زیرا همسانیهای زیادی میان اندیشه‌ها و تعالیم زرتشت وجود دارد.»[1] زرتشت به قول استرن نخستین کسی است که پی برده است «چرخی که در مرکز همه چیز می‌گردد همانا پیکار میان نیک و بد است»، پیکار میان اهریمن و اهورامزداست. بنابراین زرتشت پیامبری است که سرانجام حکومت نیک بر بد را اعلام می‌کند.[2] هم نیچه و هم زرتشت بر این باور بودند که حقیقت‌گویی نابهنگام فضیلتی است والا هرچند که بهای آن برای گوینده‌اش گزاف باشد. افزون بر این، برداشت نیچه از شخصیت خود به مثابهٔ چالشگری بیابانگرد، با زندگی‌نامه زرتشت دارای مشابهت‌های چشمگیری است.

با این حال باید اذعان کرد که زرتشت و نیچه دارای شخصیتهای یکسانی نیستند زیرا نیچه صریحاً به ضرورت گذر به فراسوی نیک و بد اعتراف می‌کند و حال آنکه نیک و بد گوهر بشارت زرتشت را شکل می‌دهد. در عین حال قرائت طنزآمیز «بازگشت جاودانه» نیچه را در تمثیل بازگشت مسیح قابل تجسم

---

1. Robert Ackerman, *Nietzsche*, Amherst, Mass: University of Massachusetts Press, 1990, p. 44.
2. J. P. Stern, *Nietzsche*, Harvester Press, 1978, chapter 5.

می‌گرداند. این امر را می‌توان با توجه به اشارات خاصی که در کتاب زرتشت آمده و انطباق آنها با رویدادهای زندگی نیچه ملاحظه نمود.

مجاز و استعاره در کتاب «چنین گفت زرتشت»

نیچه در کتاب زایش تراژدی یادآور می‌شود که مفاهیم فلسفی برای بیان حقیقت عالم کافی نیست. این زبان سه مرتبه از واقعیت به دور است. زیرا که مفاهیم صرفاً استعارهٔ استعاره‌اند. در واقع، تنها ماهیت اشیا و پدیده‌هاست که به ما نمایانده می‌شود.

اریک بلاندل[1] مدعی است استعاراتی را که نیچه در آثار خویش و بخصوص در چنین گفت زرتشت به‌کار برده، کمتر مورد بحث موشکافانه قرار گرفته است. اکثر پژوهشها این استعارات و تمثیلها را آرایه‌هایی بیانی دانسته‌اند. اریک بلاندل معتقد است که نیچه این شگردها را به هیچ وجه زینت زبانی نمی‌شناسد بلکه آنها را ضرورتی فلسفی قلمداد می‌کند زیرا مدعی است ماهیت و منش اندیشه‌های او استعاری است. بدیهی است که استعاره را در این معنا باید گونه‌ای انتقال، حرکت و جنبش به شمار آورد. نیچه استعاره را در جهت گسست میان جسم و جان به‌کار می‌برد و مدعی است که این جابه‌جایی، حرکت فرهنگ غرب را از ابتدای تکوین آن شکل داده است.

در واقع همین جابه‌جایی و استحالهٔ ارکان فرهنگ و اولویتها و تقدم و تأخرهاست که فرهنگ غرب را جهت بخشیده است. از این رو نیچه استعاره را در تشریح و کالبدشکافی فرهنگ و تمدن به‌کار می‌گیرد. او پیدایش، رشد و گسترش و سرانجام انحطاط و فروپاشی فرهنگ را در گسترهٔ نیهیلیسم تبیین می‌کند.

در نظر او فرهنگ بدواً در سایهٔ گسست و جدایی (متافور) میان غریزه‌ها (گسترهٔ جسم) و اندیشه‌ها (گسترهٔ جان) شکل گرفته است. انسان به عنوان موجودی فرهنگی در اثر دور ماندن از غرایز و انگیزشهای درونی‌اش دچار

---

1. Eric Blondel

روان‌پریشی گردیده است. آدمی ناموفق‌ترین حیوانی است که به گونه‌ای خطرناک از انگیزشهای درونی خویش دور مانده و همین امر شخصیت او را آسیب‌پذیر ساخته است. در واقع این دورماندگی از اصل بیشتر در پرتو ساختاری فرهنگی موسوم به جان یا آگاهی متجلی می‌شود. به طور کلی آگاهی افقی را پیش روی ما قرار می‌دهد که در پس آن انگیختارهای جسمی ما نهفته است. به سخن دیگر با رشد و توسعهٔ فرهنگ، آدمی نزدیکترین جنبه‌های وجودی خویش یعنی تن را فراموش کرده و بیشتر خود را به چیزی که ماهیت غیرملموس دارد یعنی آگاهی، روح یا جان مشغول داشته است. همین امر زمینهٔ ناهنجاری متافیزیکی او را فراهم آورده و به همین جهت می‌توان طبیعت فرهنگی آدمی را پدیده‌ای غیرطبیعی تلقی نمود چراکه سیر حرکت آن درست بر خلاف مسیر طبیعت بوده است. پس می‌توان گفت که انسان به عنوان موجودی فرهنگی با درد این گسستِ نخستین، پا به عرصهٔ وجود گذاشته است. از این رو به محض اینکه انسان قدم در عرصه فرهنگ می‌گذارد، به گونه‌ای از خودبیگانگی دچار می‌شود و ناچار است خویشتن را با عنصری بیگانه، یعنی عقل تطبیق دهد. به سخن دیگر، او از پیشینه‌ای غریزی جدا می‌شود و به ساحت شرایط جدید وجود پرتاب می‌گردد. نیچه مدعی است که این جابه‌جایی را باید نخستین استعارهٔ فرهنگی به شمار آورد. بدین معنا که آدمی ناچار است از پیشینهٔ غریزی خود دل بکند و به سوی گستره‌ای ناشناخته قدم گذارد. به همین دلیل انسان را باید موجودی روان‌پریش نامید زیرا که ناچار است در مصاف فرهنگ از طبیعی‌ترین ابعاد وجود خویش دست بشوید.

واپس زدن غرایز نهادین در راستای فرهیختگی را باید نخستین سرکوفتگی تاریخی انسان نام داد. نیچه در کتاب تبارشناسی اخلاق بخصوص در جستار دوم یادآور می‌شود که تنها اَبَرانسانِ نیچه می‌تواند این موجود بیمار را نجات دهد. او پلی است که انسان می‌تواند از طریق آن از ورطهٔ کنونی رهایی یابد. شاید بتوان گسست نخستین و سرکوب یادشده را با شکاف میان خودآگاهی و ناخودآگاهی در حیات ذهنیِ مورد بحث فروید قیاس کرد. در حقیقت همین سرکوب چیزی است که در حکایت ادیبِ شهریار به وجهی عینی بازتاب یافته است. می‌توان

گفت که سرکوب مورد بحث فروید با فراگرد استعاری یادشده در بالا دارای مشابهت‌های زیادی است. فروید در بحث از سرکوب می‌گوید سرکوب یکی از مکانیسمهای دفاعی در ذهن آدمی است که مشخصهٔ اصلی‌اش گرایش به واپس راندن خاطرات، اندیشه‌ها و انگیزه‌های غیرقابل قبول برای خودآگاه است. بنابراین در چنین حالتی مکانیسم دفاعی مزبور زمینهٔ تصعید و والایش را فراهم می‌کند. اریک بلاندل مدعی است که در جریان سرکوب نمودن انگیزشهای ناخودآگاه جسمانی آدمی به گونه‌ای تصعید دست می‌یازد که در حوزهٔ خردورزی و فعالیتهای عقلی متجلی می‌شود. به همین جهت به قولِ نیچه:

> وجدان بیمار فرد در این مرحله بیدار می‌شود و او را با بحران روحی مواجه می‌سازد. در این جاست که آدمی در برخورد با نیازهای جسمی دچار احساس گناه می‌شود.

در این راستا نیچه از لفظ بیزاری و تلخکامی (Ressentiment) یاد می‌کند و می‌گوید وقتی در جریان سرکوب غریزه، حیات مورد نفی قرار می‌گیرد و این احساس انزجار و بیزاری ناشی از سرکوفتگی، گونه‌ای پندار ارزش‌باور را در ذهن آدمی شکل می‌دهد. بنابراین گرایش به ارزش‌داوری را در آدمی گسترش می‌دهد. حالاتی که از سرکوب عواطف و انگیختارهای نهادین سرچشمه می‌گیرد بعد از مدتی به صورت انتقامجویی، تنفر، رشک و حسد متجلی می‌شود. در واقع این گرایش به انتقامجویی انگیزه‌ای است واکنشی که خود مسبوق است به گونه‌ای تعرض و آسیب‌پذیری قبلی. وقتی فرد از عهدهٔ غلبه بر حریف برنیاید، واکنش صریح را به فرصتی مناسب موکول می‌کند. در چنین وصفی خردِ آسیب‌دیده همواره درصدد به دست آوردن موقعیت مناسب جهت مقابله در کمین می‌نشیند، بنابراین حالت انفعالی و هیجانی با تأمل و دوراندیشی همراه می‌گردد و به طور کلی یافتن گزینهٔ مناسب به فراگردی شعوری بدل می‌شود.

نیچه اخلاقیات سقراطی-مسیحی را محصول چنین حالت انزجار و تلخکامی می‌شمارد. به گمان وی عشق و محبت مسیحی ریشه در همین حالت انفعالی دارد. گفتنی است که این احساس سرخوردگی و تلخکامی در طی تاریخ،

طبقات محروم را همواره در چنگال خود داشته است. اما در نظام مسیحی رحم و از خودگذشتگی و واگذار نمودن ستمهای فرادستان زمین به روزِ رستاخیز زمینهٔ سرکوب را هرچه بیشتر شدت می‌بخشد و آن را به شعوری بیمارگونه تبدیل می‌کند.

نیچه مدعی است که تفاوت میان اندیشهٔ اسطوره‌ای در مورد عشق با رویکرد مسیحی در این زمینه در مسیری است که آنها طی می‌کنند. بدین معنا که فلاسفهٔ کهن یونان و روم عشق یا اروس (eros) را متضمن فراپویی از مراحل فرودست به منزلت والای معرفت و به سخن دیگر از نقطهٔ جهل به مرتبهٔ معرفت یا از مرحلهٔ ماده به منزلت معنا تعبیر کرده‌اند. افلاطون در گفتگوی میهمانی (سمپوزیم) مدعی است که سودای عاشقانه میان عاشق و معشوق، نسبت نقص است به کمال؛ یعنی معشوق واجد وصف جمال و کمال است و از این رو در سیر و سلوک عاشقانه گونه‌ای عروج و استعلا وجود دارد.

اما در عشق مسیحی جهت حرکت درست عکس حرکت یادشده صورت می‌گیرد. در جهان‌بینی مسیحی نظریهٔ افلاطونی یعنی حرکت از ذیل به صدر مورد انکار قرار گرفته و اصل بر این است که انسان از مرتبهٔ اولیهٔ قدسی به حضیض گمراهی و لغزش فرو می‌افتد و عشق حق‌تعالی در لباس آگاپه (Agape) شامل حال او می‌گردد و وی را از ورطهٔ گمراهی به پایگاه هدایت و رستگاری رهنمون می‌سازد.

نیچه می‌گوید که این عشق نیز ریشه در حالتی انفعالی و نیهیلیستی دارد. زیرا که حرکت و پویایی را از انسان سلب می‌کند و او را مشمول رحمتی فراطبیعی می‌سازد. سرکوب و تلخکامیِ ناشی از چنین انفعالی آدمی را از دست زدن به هر کاری بازمی‌دارد و کنش را مورد نفی قرار می‌دهد. او این منش را نمود اخلاق رمِگان و بردگان می‌شمارد و مدعی است که این اخلاق جلوه‌های گوناگونی را به شرح زیر به خود می‌گیرد:

۱. ناتوانی در عشق و ستایش و احترام: یادآوری سرکوب و تلخکامی وجود آدمی را آکنده از تنفر و انزجار می‌گرداند. تنفر و حس انتقامجویی در اعماق روان فرد و حتی در لطیفترین احساسهای عشق و محبت ریشه می‌دواند.

آنها که از سرِ تواضع خود را فرودست و افتاده نشان می‌دهند، باید در رفتار آنها انگیزه‌های پنهان را جستجو کرد. این گروه حتی تلخکامی و شوربختی خویش را هم به دیگران نسبت می‌دهند. نیچه در فراسوی نیک و بد می‌گوید که دو نوع اخلاق را می‌توان برشمرد، یکی اخلاقِ سروران و بزرگان و دیگر اخلاق بردگان. در مورد اخلاق بردگان یادآور می‌شود که انسانها برده‌صفت، شکاک و بدگمان‌اند. شر نزد آنها چیزی است که در آن احساس قدرت و خطر می‌شود. شر چیزی است رعب‌انگیز. اما برعکس در اخلاق بزرگان و سروران «خوب» همانا چیزی است ترس‌انگیز و سهمگین. در نظر بردگان و رمگان انسان نیک باید بی‌آزار، خوش‌خلق، ساده‌لوح و شاید هم کمی احمق باشد. اما در نظر آنان در دو مفهوم خوب و احمق همخوانی و همسانی وجود دارد (تبارشناسی اخلاق، جستار اول، ۱۰). بردگان و رمگان در مقابل همهٔ جلوه‌های حیات موضعی منفی اتخاذ می‌کنند. آنها حتی زیبایی را هم مردود می‌انگارند و آن را نامبارک تلقی می‌کنند.

۲. انفعال یا کنش‌پذیری: در سرکوب تلخکامیها و بیزاریها، خوشبختی گونه‌ای داروی تخدیری و آرامش موقت تلقی می‌شود. مراد نیچه از وضعیت و منش انفعالی صرفاً حالت عدم فعالیت نیست بلکه حالتی است تحقق‌نیافته که در اعماق وجود آدمی به صورت نوعی عارضه باقی می‌ماند و به همین جهت او را دستخوش رنج و تعب می‌سازد. انسانی که تلخکامی و بیزاری خویش را سرکوب می‌کند نمی‌داند چگونه عشق بورزد و همواره گدای محبت است و همچون عجوزه‌ای سردمزاج اگر مورد محبت قرار گیرد در قبال آن مزد طلب می‌کند. اما اگر لطف و محبت از او دریغ شود این امر را بیدادگری و بدسگالی می‌شمارد.

۳. انتساب گناه به دیگران: بردگان همواره می‌کوشند تا کاستیها و کژرفتاری‌ها را به غیر منسوب دارند. آنها تلخکامی و محرومیت خویش را از گناه غیر ناشی می‌دانند و مسئولیت بدسگالی‌ها را بر دوش حریف می‌گذارند. منطق آنها در این گزاره خلاصه می‌شود: «من خوبم، بنابراین تو گناهکاری». آنها به نوعی دریوزگی گرفتارند و چون خوان یغما بر آنها گشوده نشود و چشم‌داشت‌های آنها برآورده نگردد با دشنام و ناسزا دیگران را درخور سرزنش و پادافره می‌شمارند. جهان‌بینی بردگان برمبنای ثنویت و دوگانگی نیک و بد

پایه‌ریزی شده است. آنها خود را در معرض یورش انبوهی از وسوسه‌های اهریمنی می‌دانند زیرا اخلاق بندگی برای آنکه وجود داشته باشد همواره به یک پدیدهٔ خارجی و خصمانه نیاز دارد. این اخلاق، اگر به زبان فیزیولوژی صحبت کنیم، برای هر عملی به محرکهای بیرونی نیاز دارد. و در واقع کنش او همواره گونه‌ای واکنش است (همانجا).

نیچه در تبارشناسی اخلاق یادآور می‌شود که وقتی فرهنگی با بحران روبه‌رو شود، راه زهد و ریاضت در پیش می‌گیرد. در واقع آرمان پارسامنشانه و به طور کلی روحیهٔ عزلت‌گزین از احساس خطر و لاجرم غریزهٔ صیانتِ نفس ناشی می‌شود، زیرا وقتی فرهنگی در معرض تهدید و خطر نابودی قرار گیرد راهی جز صیانت نفس برای او باقی نمی‌ماند. بنابراین چنین فرهنگی کلیهٔ ابزار و شگردها را در جهت حفظ و تداوم خویش به‌کار می‌گیرد و در این صورت ایثار، ریاضت و زهد مناسبترین راه برای رهایی از خطر سقوط به شمار می‌رود. به تعبیری آرمان زاهدانه را می‌توان معلول کشاکش میان مرگ و زندگی دانست. آرمان مزبور ترفندی است برای حفظ و تداوم حیات. وقتی وفور نعمت از حد بگذرد و خطر انهدام، فرهنگی را در معرض تهدید قرار دهد آرمان زاهدانه به عنوان پادزهری در برابر آن ظاهر می‌شود. جنبش اصلاح کلیسا در قرن شانزدهم نیز پادزهری بود در برابر انحطاط کلیسا و لاجرم از درون خود کلیسا سر برآورد. در دانش طربناک آمده است: «در فاسدترین عصر کلیسا تنها در آلمان بود که کلیسا به حداقلِ فساد آلوده بود و به همین جهت رفرم در آنجا آغاز شد» (پارهٔ ۱۴۸). بدین معنا که وقتی فرهنگ مسیحی آلمان در ابتدای انحطاط قرار داشت با انتقاد و اصلاح خویش دیانت را روحانیت تازه بخشید و آن را به دین وجدان اعتلا داد.

باید گفت در نظام پارسامنشانه و زهدپرست، استعارهٔ جسم خاکی و منزلت آن در الهیات همواره در قیاس با پایگاه رفیع روح مورد بحث قرار گرفته است. به طور کلی واژهٔ «جسم خاکی» در سهٔ حوزه مختلف تحلیل شده است. یکی در نظام فرهنگ دینی، دوم فرهنگ زیبایی‌شناسانه، سوم فرهنگ علمی. هر یک از این سه حوزه با ابزار و شگردهای خاص خویش به تحلیل این جسم می‌پردازد.

دین از طریق شعائر و مناسک خاصی جسم آدمی را به قصد نیل به پایگاه بلند روح و معنویت در موضع حرکات و رفتار و اطوار خاصی قرار می‌دهد. بدین معنا که در ادیان، آداب و مناسک و سلوکی خاص برای جسم آدمی پیش‌بینی شده است. در قلمرو زیبایی‌شناسی نیز جسم خود سرنمون تجسم و بازنمایی قرار گرفته و به طور کلی این جسم است که ماهیت هنری می‌یابد. اما در حوزهٔ دانش و به طور کلی پزشکی بویژه پیکر آدمی در چارچوب نظریه‌ها و فرضیاتی خاص تحلیل می‌شود.

نیچه می‌گوید ارادهٔ معطوف به قدرت در هر سه حوزهٔ دیانت، هنر و علم متجلی گردیده و پیکر انسان را مشمول صورتهای خاصی از همین ارادهٔ معطوف به قدرت قرار داده است. به همین اعتبار در چارچوب دیانت لذت جسمی خود در معرض احکام ثواب و عِقاب، گناه و پاداش قرار گرفته و کشف حقیقت در گسترهٔ همین خواستها و انگیزشهای جسمانی امکان‌پذیر گردیده است. در دیانت مسیح فنون و شگردهای اخذ اقرار وسیله‌ای در راه کشف حقیقت جسمانی قلمداد شده و با توسل به همین فنون، پی‌کاوی در اعماق ذهن آدمیان امکان‌پذیر گردیده است. به تعبیر فوکو در سده‌های میانه کشیش با پیگیری در امر اعترافات خود را در موضعی مسلط قرار می‌داد و اعتراف‌کنندگان را به مرتبهٔ موجوداتی پلید تنزل می‌داد و از این رهگذر گفتمان و مقال لذت را به صورتی دقیق بازتاب می‌داد. در واقع او با توسل به شگردهای خاص اخذ اعتراف ارادهٔ معطوف به حقیقت را جامهٔ عمل می‌پوشاند. از قرنهای هجدهم به بعد نیز فن‌آوری اخذ اعتراف به حرفهٔ روان‌پزشکی منتقل گردید. می‌توان مجموعهٔ جابه‌جایی‌های بالا را در گسترهٔ استعاره مورد توجه قرار داد. به نظر اریک بلاندل فرهنگ از آغاز دست‌اندرکار جابه‌جایی، انتقال، به عاریت گرفتن و حرکت دادن و جانشین کردن بوده است. نیچه برای روشن نمودن مقصود خویش از واژهٔ «زیست زنانه» (vita femina) سود جسته است.

وی در قسمتی از کتاب شامگاه بتان موسوم به «آنچه را به پیشینیان مدیونم» در بخش چهارم یادآور می‌شود، هنگامی که یونانی‌ها کار دیگری نداشتند، می‌خندیدند، جست و خیز می‌کردند، در مسابقات شرکت می‌جستند و یا از آن

جهت که انسان گاه آرزومند چنین کارهایی است می‌نشستند و گریه و زاری می‌کردند. بعدها دیگران آمدند و دلیلهایی برای رفتار عجیب آنها پیدا کردند. بدین سان قصه‌ها و افسانه‌های گوناگونی برای تبیین و توضیح این کارها پیدا شد. به گفتهٔ او تنها رمز و رازهای دیونوسوسی است که واقعیت اساسی غرایز هلنی را روشن می‌گرداند. یونانیان با این رسوم رمزآمیز زندگانی جاودانه و بازگشت ابدی، زندگی را مورد ستایش قرار می‌دادند. آنها به زندگی آری می‌گفتند؛ آنها پیروزمندانه به زندگانی فراسوی مرگ و دگرگونی یعنی، زندگی واقعی در مقام تداوم حیات گروهی به مدد زاد و ولد و رمز و راز امیال جنسی آری می‌گفتند. یونانیان نمادهای جنسی را نشانهٔ احترام و معنای عمیق دینداری کهن می‌شناختند. به همین جهت باروری و زاد و ولد والاترین احساسات را در آنها زنده می‌کرد. به طور کلی زاییدن و درد و رنج آن مورد ستایش قرار می‌گرفت و دیونوسوس نمود و نماد تمامی این احساسها بود. در واقع دیونوسوس غریزهٔ زندگانی لذت و جاودانگی را به نمایش می‌گذاشت. آنچه با ظهور مسیحیت اتفاق افتاد این بود که ستایش زندگی را مردود دانست و ضمن ابراز انزجار از زندگی برخوردهای جنسی را پدیده‌هایی پلید و اهریمنی قلمداد نمود (پارهٔ ۴).

نیچه مدعی است که با توجه به مطالب یادشده راجع به زندگی، یونانیان میان هنر و تصدیق حیات از طریق اسرار جنسیت و لذات جسمانی پیوند برقرار ساختند. این مناسبت از طریق استعاره برقرار می‌شد. کنایه‌های جنسی و به طور کلی نماد زندگی در اندیشهٔ یونانیان استعاره‌ای ممتاز تلقی می‌شد. بدیهی است که این استعاره به تحقق هنر نیز مرتبط می‌گشت. در واقع نظر یونانیان کهن در سایهٔ استعارات جنسی حیات به عنوان عامل باروری و به طور کلی آفرینش هنرمندانه متجلی می‌گردید. به سخن دیگر خلاقیت استعاری در گسترهٔ نمادین باروری و زاد و ولد به نمایش گذاشته می‌شد. شاید بتوان گفت منش دیونوسوسی پیپرکورن[1] در کوه جادو[2] توماس مان نمود هنرمندانه‌ای از مفهوم زندگی به تعبیر نیچه محسوب می‌شود.

---

1. Peeperkorn 2. *Magic Mountain*

بنابراین تجسم زندگی به عنوان زنی بارور نه تنها احساس زیبایی و لذت را در آدمی زنده می‌کرد بلکه متضمن درد و رنج نیز بود یعنی زنی که در آستانهٔ زاییدن بود با مرگ و زندگی دست و پنجه نرم می‌کرد. نیچه این وضعیت را با زندگی در این جهان قیاس می‌نماید و مدعی است آنجا که ما در آستانهٔ مرگ قرار می‌گیریم زندگی معنا می‌پذیرد. بنابراین وقتی آدمی زندگی یا زن را برمی‌گزیند، به گونه‌ای امکان مرگ را نیز پذیرفته است. به طور کلی گزینش نوعی زندگی خاص خود متضمن گزینش مرگ هم هست. برای روشن شدن مطلب می‌توان به نظریهٔ فروید تکیه کرد. نیچه می‌گوید مرگِ تن را باید استعاره‌ای فرهنگی به شمار آورد. در نظر فروید نیز اروس یا غریزهٔ زندگی همواره در خدمت غریزهٔ مرگ قرار دارد. همین طور تفسیر فرهنگ، به گفتهٔ نیچه در تبارشناسی اخلاق خود مستلزم این پرسش اساسی است که فرهنگ دارای چه نیرو و توانی است و چه بر سر انسان می‌آورد؟ آیا انسان را به راه سلامت و رستگاری هدایت می‌کند و یا او را دستخوش آسیب و بیماری می‌گرداند؟ آیا فرهنگ انسان را پخته‌تر و عمیقتر می‌کند و شوق گرایش به زهد را در او گسترش می‌دهد؟ فروید مدعی است که فرهنگ و به طور کلی تمدن غرایز سرکش انسان را سرکوب می‌کند و آنها را به اعماق تاریک ناخودآگاه واپس می‌زند. فرهنگ تن آدمی را با مرگ دست به گریبان می‌گرداند و همین جاست که «شعور بیمارگونهٔ» آدمی سر برمی‌دارد و بر حرکات و خواستهای او فرمان می‌راند. نیچه یادآور می‌شود که غریزهٔ مرگ یا مغاک دیونوسوسی چیزی نیست جز شکافی که در اعماق ذهن ما به وجود آمده است و همین شکاف زمینهٔ دوران رنجوری ناشی از ظهور فرهنگ و اخلاق را فراهم می‌سازد. «زیست زنانه» را نیز به همین کیفیت می‌توان شناخت. به طور کلی «زیست زنانه» نظریهٔ غرایز را با مسئلهٔ فرهنگ پیوند می‌دهد. و برپایهٔ شکافی ابتدایی که در شعور بیمارگونهٔ ما ایجاد شده قرار دارد. به سخن دیگر بدون کمک سامانی گمراه‌کننده موسوم به «آگاهی» زندگی امکان تحقق نمی‌یابد. مراد از این گفته آن است که در درون گسترهٔ آگاهی باید غریزه‌ای وجود داشته باشد که بعضی از امور را کنار بزند، بعضی را برگزیند و امکان خودنمایی را برای آنها فراهم سازد.

نیچه بر حسب همین رویکرد است که نظریهٔ استعارهٔ خود را شرح می‌دهد. او در نوشته‌های اولیهٔ خود بحث استعاره را با جدیتی شگفت‌انگیز دنبال می‌کند. در این نوشته‌ها فراگرد تحریف و واژگون‌سازی (falsification) غرایز را کـه در شکاف اولیهٔ استعاری اتفاق افتاده به تفصیل شرح می‌دهد و یادآور می‌شود که مسئلهٔ استعاره را نمی‌توان از مسئلهٔ کلی فرهنگ جدا انگاشت. در اینجاست که او به تعریف حقیقت می‌پردازد و آن را سپاهی از استعاره‌ها می‌نامد که در طول تاریخ ماهیت آنها مکتوم مانده است. از این رو در فرهنگ استعاری راهی جز تأویل و تفسیر به جای نمی‌ماند. زیرا حقیقت هم خود استعاره‌ای بیش نیست و نیاز به فهم و تفسیر دارد. آدمی گوهر وجودی خویش را نیز نمی‌تواند مستقیماً بشناسد، زیرا وجودش آکنده است از تجلیات فرهنگ. از این رو برای فهم امور باید به فرهنگ رجوع کرد، زیرا هر گونه کاوش در اعماقِ وجودِ انسان او را با توهمات گوناگون روبه‌رو می‌سازد. بنابراین می‌توان گفت مناسبت ما با جهان و به طور کلی همهٔ پدیده‌ها دارای بنیاد و ماهیتی استعاری است. به همین اعتبار فرهنگ را باید گونه‌ای جانشینی، جابه‌جایی، حرکت و ترجمه و تفسیر دانست که به همین دلیل ماهیت آن استعاری است.

همان‌طور که گفته شد نیچه برای روشن نمودن مقصود خویش از اصطلاح «زیست زنانه» سود جسته و این مفهوم را با نظریهٔ غرایز مرتبط ساخته است. به نظر وی استعاره خود مستلزم گونه‌ای جابه‌جایی هنرمندانه است. به گفتهٔ او مـا جهان را قبل از آنکه به مفاهیم دسترسی داشته بـاشیم بـه شکـلها و هـیئتهای خاصی درآورده‌ایم و به طور کلی مفهوم (concept) چیزی نـیست جـز بـقایای استعاره، استعاره هم چیزی نیست جز انتقال هنرمندانهٔ انگـیزه‌های عـصبی بـه صورت تصویرهای ذهنی. نیچه اندیشه‌های فرزانگان پـیشاسقراطـی را نـیز در همین قالب قابل تمثیل می‌داند. کتاب فلسفه در عصر تراژیک یونانیان و نیز کتاب فیلسوف تفسیری است بر گفتهٔ معروف هراکـلیتوس کـه مـی‌گفت: «ایـزدی کـه پیشگوی او در پرستشگاه دلفی است نه سخن می‌گوید و نه پنهان می‌کند بلکه همواره به اشارت و کنایه اکتفا می‌کند» («هراکلیتوس»، ۹۳). به گفتهٔ او حقیقت را گرفتن و یا صرفاً به کتمان محض روی آوردن راه به جایی نمی‌برد بلکه تـنها

از راه اشاره و کنایه و استعاره می‌توان راجع به امور عالم سخن گفت.

به نظر نیچه فهم امور عالم تنها در سایهٔ فهم ماهیت استعاری آن امکان‌پذیر است. هرچه ما از لحاظ تاریخی به عقب برگردیم خواهیم دید که برخورد آدمیان با طبیعت و فرهنگ دارای منش و ماهیتی استعاری ـ تمثیلی بوده است. از این روست که تالس وحدت تمام هستی را ملاحظه کرد، اما وقتی می‌خواست این وحدت را به زبان آورد از آب سخن گفت. چه آب می‌توانست تمثیلی باشد که عالم را در ذیل خویش وحدت دهد. در اینجاست که نیچه از چهره‌هایی چون دیونوسوس و آپولون به عنوان پدیده‌هایی استعاری سخن می‌گوید. در جای دیگری هم از آریادنه[1] یاد می‌کند. آریادنه دختر پادشاه کورت به کمک کلاف نخی که به تزه[2] داد راه بازگشت او را از درون لابیرنت فراهم کرد و سپس همراه با وی گریخت تا دچار خشم مینوکن نشود. در واقع چهرهٔ زنانه آریادنه و زمینه‌سازی او برای نجات تزه خود تمثیلی است بر به‌کارگیری تأویل به منظور یافتن راه نجات در هزارتوی استعارات فرهنگی.

نیچه کار تفسیر را با کار آریادنه قیاس می‌کند و مدعی است که در برخورد با مسائل هستی باید آنها را استعاراتی شمرد که فهم آنها مستلزم درک جابه‌جایی و جانشینی ناشی از حرکت معناهاست. بر همین قیاس می‌توان گفت از نظر نیچه هیچ گونه دانش و معرفت ذاتی وجود ندارد. هرچه تحت‌عنوان دانش مطرح می‌شود منظومه‌ای است از استعارات، مَجازها و اشارات. از این رو دانش به هیچ وجه برپایهٔ معقولات اولی و یا پیشاتجربی (apriori) استوار نیست بلکه آنچه تحت عنوان دانش مورد بحث قرار می‌گیرد انبوهی است از تمثیلها و مجازهایی که به صورتی منظم سامان یافته و ماهیت حقیقی به خود گرفته است.

به نظر نیچه حقیقت مورد ادعایِ دانش، پنداری بیش نیست. تنها هنر است که حقیقت را در دل خود نهفته دارد چراکه هنر به ماهیت استعاری خود اذعان دارد و به قول نیچه پدیده را پدیده می‌داند و به هیچ وجه آن را گوهر هستی قلمداد نمی‌کند. در واقع ادعای علم و دین مبنی بر کشف حقیقت ادعای گزافی

---

1. Ariadne 2. Theseus

بیش نیست. زیرا آنها استعاره را در لباس حقیقت عرضه داشته‌اند و آن را با الفاظی فریبنده به ما تحمیل می‌کنند. البته نیچه اذعان می‌کند که «حقایق مزبور دروغهایی سودمند و کارآمد» محسوب می‌شوند. تشخیص سودمندی هر امری نیز مستلزم این است که بپرسیم، سودمندی از منظر چه کسی و چه چیزی؟ نیچه در اینجا سودمندی را با زندگی، ارادهٔ معطوف به قدرت و بازگشتِ جاودانه مرتبط می‌داند و آن را از منظر حیات‌باوری (vitalism) می‌سنجد.

کاری که متافیزیک از دوران افلاطون و ارسطو به بعد انجام داده این است که از تجارب و پیشامدهای گوناگون حقایقی را انتزاع نموده و آنها را منش و ماهیتی مجرد بخشیده است. به گفتهٔ نیچه پی‌جویی حقیقیت در طول تاریخ خود متضمن کوشش آدمیان است که به منظور تسلط بر «وضعیت بشری» و از میان بردن هر نوع گسیختگی و پراکندگی، و جابه‌جایی و تعدیل این پراکندگیها به مقوله‌هایی منسجم از هیچ تلاشی فروگذار ننموده‌اند. نیچه همهٔ این تلاشها را در ذیل آموزهٔ معروف خویش «ارادهٔ معطوف به قدرت» یا «خواست قدرت» تلخیص نموده است. او خواستِ قدرت را متضمن ارادهٔ معطوف به زندگی می‌داند و مدعی است که از دوران سقراط و افلاطون به بعد اندیشمندان و فلاسفه این خواست را به صورت ارادهٔ معطوف به حقیقت و معرفت دنبال کرده‌اند. بدین معنا که آنها حقیقت و معرفت را در ردیف والاترین اهداف زندگی قلمداد کرده‌اند. ما در جای دیگری درخصوص معنای حقیقت از دیدگاه نیچه به تفصیل سخن خواهیم گفت. در اینجا باید اشاره کنیم که نیاز ما به دروغهای مزبور صرفاً به خاطر زنده ماندن خود ماست و شاید این خود میزان توانمندی ما را نشان می‌دهد.

نیچه می‌گوید انسان حیوانی است فراموشکار. او حیوانی است که همهٔ امور را در پرتو استعاره مورد تفسیر قرار می‌دهد. بدیهی است که آدمیان منفعل و دشمن‌خو قادر هستند از استعاره بهره گیرند. نیچه در جستار دوم تبارشناسی اخلاق آورده است که فراموشی و فراموشکاری بر خلاف پندار بعضی خام اندیشان، نه چیزی است به سادگیِ بی‌کنشی و بی‌حرکتی بلکه پدیده‌ای است فعال؛ بدین معنا که فراموشی قوه‌ای است مثبت که موجب می‌شود تا هنگام

گوارش آنچه را در زندگی ملال‌آور است به کناری نهیم و برای کارهای والاتر و تصمیمهای مهم جا باز کنیم. نیچه نقش فراموشکاری فعال را چون نقش نگهبان و پاسداری می‌داند که عناصر نامطلوب را کنار می‌زند و به نیروهای مفید اجازهٔ دخول می‌دهد. او این دستگاه را به نظام سرکوب تشبیه می‌کند و می‌گوید آن کس که دستگاهش از کار افتاده چون کسی است که دچار بدگواری و سوءهاضمه شده است. انسان جانوری است که نیاز به فراموشی دارد (پارهٔ ۱).

نیچه در رسالهٔ «در باب حقیقت و دروغ در معنایی فراخلاقی» یادآور می‌شود:

> تنها در سایهٔ فراموشی است که در جهان استعاریِ اولیه ... انسان خود را به عنوان فاعل شناسنده (سوژه) و از آن بالاتر به عنوان فاعل خلاق و هنرمند فراموش می‌کند. در این شرایط است که می‌تواند با امنیت خاطر به حیات خویش ادامه دهد.

اگر انسان واقعاً در جهان استعاری می‌زیست، در این صورت خود را تماماً تسلیم شیدایی و بیخودی دیونوسوسی می‌کرد. چراکه حقیقت دیونوسوسی امری است سخت کشنده.

آپولون، یعنی ایزد حجاب و پنهانکاری، به صورتی مبالغه‌آمیز ابعاد استعاری هنر را مکتوم، و به طور کلی صورت استعاری «زیست زنانه» را از نظر پنهان می‌دارد. انسان به واسطهٔ افراط‌کاری‌های استعاره فراموش می‌کند که جانوری استعاری است. به طور کلی بار سنگین استعاره بر دوش ماست و در اکثر موارد سبب می‌شود تا آن را به دست فراموشی بسپاریم. بدین نحو می‌توان گفت آپولون به استعارهٔ دیونوسوس تبدیل می‌شود اما در استعارهٔ آپولونی هنر آنچه مورد غفلت قرار می‌گیرد مرگ دیونوسوسی است.

بدین نحو استعارهٔ هنرمندانه چون بازی خاصی جلوه می‌کند که در آن، میان خود و دیگری کشاکشی جنون‌آسا عارض می‌شود که اوج آن متضمن فراگیر شدن گونه‌ای بیخودی مرگ‌آساست. اما از منظر آپولون استعارهٔ استعاره‌ها، دیگر دیگرها به دست فراموشی سپرده می‌شود و در چنین صورتی

می‌توان آن را در سیمای هنر متجلی دید. دیونوسوس به زبان آپولون سخن می‌گوید و آپولون سرانجام زبان دیونوسوس را به‌کار می‌گیرد. در اینجاست که این دو ایزد بشارت اَبَرانسان را چون استعارهٔ استعاره‌ها و استعارهٔ انسان سر می‌دهند.

اَبَرانسان کیست؟

اَبَرانسان به گفتهٔ زرتشت همانا معنای زمین است. مراد زرتشت از بیان اخیر چیست؟ نه نیچه و نه زرتشت خصوصیات اَبَرانسان را به درستی معلوم نمی‌دارند. می‌توان گفت اَبَرانسان غایت، فرجام و هدفی است که در فاصلهٔ دوری از وجودِ انسان کنونی قرار گرفته است. معنای زمین نیز بر حسب آنچه از سخنان اولیهٔ زرتشت برمی‌آید عبارت است از کوشش به جانب وجه وجودی اَبَرانسان. زرتشت بیش از آنکه معنای اَبَرانسان را روشن سازد به جزئیات این کوشش می‌پردازد.

به نظر می‌رسد که نیچه به عمد تصویر اَبَرانسان را مبهم باقی می‌گذارد. شاید بتوان گفت اَبَرانسان گستره‌ای است ایده‌آل و متعالی که به عنوان غایت آرزوی بشری در این اثر طرح شده است. آرزوی رسیدن به بزرگی و دور شدن از کمینگی و فقر فرهنگی؛ هرچند که صورتهای خاص این آرزو در افراد مختلف با هم تفاوت دارد. با این حال مشخص نبودن منشها و ویژگیهای اَبَرانسان به ما امکان می‌دهد که خود را در چهرهٔ او جستجو کنیم.

زرتشت در راستای بحثهای خود به امور و پدیده‌هایی اشاره می‌کند و چنان در گشودن و شفاف نمودن تیره‌بختی‌ها و کاستیها و کژروی‌های ما مهارت به خرج می‌دهد که با دقت در گفته‌های او رفته رفته می‌توانیم آرمانهای خویش را در سیمای اَبَرانسان متبلور سازیم. به گفتهٔ زرتشت کسی که به جانب اَبَرانسان سیر می‌کند انسانی است که عزم خود را جزم کرده تا در گسترهٔ تلاشهای خویش فدا شود. این انسان در آرمانهای خود به پایگاهی رسیده که حتی فدا کردن خویش در راه رسیدن به آن را هم کافی نمی‌شناسد.

متأسفانه برخی از محققان علم‌باور غرب کوشیده‌اند تا اَبَرانسان نیچه را در

قالب فلسفهٔ تکاملی داروین معنی کنند، هرچند که در این رویکرد ذره‌ای از حقیقت وجود دارد. همهٔ موجودات تاکنون چیزی فراتر از خود را آفریده‌اند. انسان برای اَبَرانسان درست همان حال را دارد که بوزینه برای انسان. اما نگاه تکاملی به این مفهوم ما را از مراد اصلی نیچه دور می‌کند. زیرا او به هیچ روی در پی ترسیم صورتی ایده‌آل در چهرهٔ اَبَرانسان نیست. بلکه اَبَرانسان دغدغهٔ غایی انسان را تشکیل می‌دهد.

در پیشگفتار کتاب چنین گفت زرتشت، زرتشت پس از ده سال تنهایی از کوه فرود می‌آید و اعلام می‌کند که انسان چیزی است که باید بر او چیره شد. وی در چهارسوق اَبَرانسان را مطرح می‌کند و می‌گوید اَبَرانسان معنای زمین است. او از آدمیان می‌خواهد که به زمین وفادار بمانند و گفتهٔ کسانی را که از امیدهای فرازمینی سخن می‌گویند باور نکنند. زرتشت می‌گوید اَبَرانسان آذرخشی است که از دل ابر تیرهٔ انسان بیرون می‌آید (پارهٔ ۷).

برای گذار به آینده انسان باید از مرحلهٔ کنونی فرا رود و برای فرا رفتن (übergehen) از این منزل باید نخست فرورفت (üntergehen) و خود را فدا کرد. زرتشت می‌گوید اَبَرانسان هیچ‌گاه قبلاً وجود نداشته است چراکه انسان نخست باید فرورفتن را نیک بیاموزد. او باید فراسوی (über) خویش را بیاموزد و در این راستا خود را فدا کند. در آموزهٔ بازگشت جاودانه تمثیل پل به‌کار رفته است. پل تمثیلی است بر فرارفتن به ساحت اَبَرانسان. در پیشگفتار کتاب چنین گفت زرتشت راه گذار به فراسوی رویداد مرگ خدا و استیلای نیست‌انگاری مورد بحث قرار گرفته است. انسان طنابی است که یک سرش به حیوان و سر دیگرش به اَبَرانسان پیوند خورده است. این طناب برفراز پرتگاهی است که باید از آن عبور کرد و به اعماق مغاک سقوط نکرد.

واپسین انسان

نیچه از انسان واپسین سخن می‌گوید. انسان واپسین آن انسانی است که فکر می‌کند رستگاری را کشف کرده و لذا از تداوم وجود خویش خرسند است. او به تجربه‌کردن و خود را به خطر انداختن اعتقادی ندارد. این انسان به هیچ چیز

باور ندارد. در او از شور و سودا و دغدغه خبری نیست. در نظر او هر بینش و بصیرتی فاقد اعتبار است. او همهٔ آدمیان را مانند هم می‌بیند و مدعی است هر کس که جز این بیندیشد حتماً باید به آسایشگاه روانی هدایت شود. انسان واپسین به دنبال رفاه مادی در تلاش است. او به هیچ وجه برای کارهای خطیر خود را به خطر نمی‌اندازد و از هنجارهای نوین گریزان است. او اخلاق رمگان را با وجود خویش سازگار می‌داند. زرتشت در مورد انسان واپسین می‌گوید او همه چیز را کوچک می‌کند. نسل او همچون پشه فناناپذیر است. واپسین انسان عمری دراز دارد و مدعی است که او خوشبختی را اختراع کرده است. این انسان، بدگمان بودن و بیمار گشتن را گناه می‌داند. او هنور کار می‌کند زیرا کار را مایهٔ سرگرمی می‌شمارد. اما تا آنجا پیش می‌رود که این سرگرمی توان‌فرسا نشود. او از هرچه تاکنون روی داده باخبر است. از این رو بر هر چیز نیشخند می‌زند و همواره نگران تندرستی خویش است. از این رو هیچ‌گاه با دیگران نمی‌ستیزد مبادا به خویشتن آسیب برساند و دچار اضطراب و لاجرم نابسامانی معده‌ای شود (چنین گفت زرتشت، پیشگفتار، ۱۰).

زرتشت می‌گوید، کسی را می‌ستایم که بشرِ آینده را دارای حقانیت بشناسد و در پی آن برآید که بشریت گذشته را رها سازد چراکه در صدد نیست تا خود را فدای انسان کنونی گرداند. باید توجه داشت که نیچه واژهٔ über را به عنوان پیشوند به کلمه Mensch پیوند داده و مراد او مجموع معانی über یعنی اَبَر، فراسو، بالا، بر روی، آن سو و آن طرف می‌باشد. به قول هیدگر اَبَرانسان را نباید مخلوقی چون انسان به حساب آورد. او کسی است که فراسوی انسانِ واپسین گام می‌نهد. انسانهای واپسین در چهارسوق ایستاده و به سخنان مجنونی که مرگ خدا را اعلام می‌کند گوش فرا می‌دهند و دچار سردرگمی و گیجی می‌شوند، زیرا برای آنها فهم این بشارت کار آسانی نیست. گذر کردن از منزلت انسانی به فراانسانی متضمن فراگرد انهدام امور مندرس و کوشش در راه رسیدن به پایگاهی نو و دگرگون‌پذیر است. زرتشت آرزوی جدیدی را مطرح می‌کند که انسان می‌تواند در راه تحقق آن گام بردارد. نیچه در «جزایر شادکامان» در بخش دوم کتابِ چنین گفت زرتشت به آدمیان می‌گوید:

از خدایان هیچ نگویید. اما اَبَرانسان را چه نیک می‌توانید بیافرینید. برادران، ای بسا خود نتوانید، اما توانید خود را چنان باز آفرینید که پدران و نیاکان اَبَرانسان باشید. این باشد بهترین آفرینش شما. زرتشت سپس اندرز می‌دهد که باید در محدودهٔ امکانات زمینی به آفرینش دست زنیم و در آفرینش به زمین وفادار بمانیم.

نکتهٔ آخر اینکه به قول هیدگر نیچه به هیچ وجه در بحث از اَبَرانسان به انسانِ مافوق تصور اشاره نمی‌کند. بلکه مراد او آن انسانی است که از انسانیت خویش فراتر رود و به ذات خویش دست یابد، ذاتی که هنوز دست‌نیافتنی باقی مانده است. به نظر او انسانیت سابق و کنونی دیگر کافی نیست. هیدگر می‌گوید نیچه نخستین اندیشمندی است که می‌خواهد انسان را به فراتر از خویش رهنمون سازد؛ یعنی از انسانیت پیش و معاصر فراتر رود. در واقع اَبَرانسان موجودی است که در حال گذار و فرارفتن از خویش است. هیدگر در اینجا از اشتیاق و درد قربت و نزدیکی سخن می‌گوید. شخص در حال گذار همواره در اشتیاق رسیدن به سرمنزل مقصود در تب و تاب است. زرتشت در بخش سوم «دربارهٔ اشتیاق بزرگ» سخن می‌گوید. هیدگر مدعی است که طبق آموزه‌های افلاطون ذات تفکر در محادثهٔ انسان با خویش نهفته است. به سخن دیگر گوهر تفکر همان لوگوس است. گفتگو گرد آمدن در خویش است و با خویشتن تحقق می‌یابد (تهئتتوس، ۸۸۹ ج؛ سوفیست ۲۶۳ ج). زرتشت در گفتگو با روان خویش به مغاکی‌ترین اندیشه‌اش می‌پردازد. زرتشت «دربارهٔ اشتیاق بزرگ» را با این عبارات آغاز می‌کند:

ای روان من، تو را آموخته‌ام که چنان بگویی «امروز» که می‌گویی «روزی» و «روزگاری» و از روی هر اینجا و آنجا و فراسو چرخ‌زنان برقصی و بگذری.

در اینجا سه مرحلهٔ زمان در هویتی یگانه و در عین حال در اکنونی یگانه و یا اکنونی جاودانه ظاهر می‌شود. نیچه به این سه مرحلهٔ زمان در مقام سرمد

می‌اندیشد. با این حال باید توجه داشت که دوام و پایداری متضمن توقف و ایستایی نیست بلکه در بازگشت جاودانه خلاصه می‌شود. اشتیاق و امید بزرگ مورد بحث نیچه به رَستن انسان از کین و انتقام‌جویی و نیز ملاحظهٔ رنگین‌کمان از پس طوفانهای بزرگ می‌انجامد. انسان با رَستن از قید کین به آستانهٔ محبت و دوستی بی‌شائبه قدم می‌گذارد.[1]

می‌توان گفت وجود زرتشت در این اثر نویددهندهٔ رهایی انسان از مرتبهٔ فعلی به منزلت تازه‌ای موسوم به اَبَرانسان است. این منزلت حتی جایگاه انسانهای والاگزین و صدرنشین را هم مورد پرسش قرار می‌دهد. در بخش پایانی کتاب چنین گفت زرتشت شیر به عنوان تمثیلی بر ارادهٔ منهدم‌کننده به زرتشت روی می‌آورد و مردان والا نیز گرد می‌آیند. اما چون به غار می‌رسند شیر غرش‌کنان آنها را وادار به گریز می‌سازد. در حقیقت شیر در لباس ارادهٔ معطوف به قدرتی تازه، سرمست و خندان وجود انسانهای والا را مورد نفی قرار می‌دهد.

نیچه در مورد ارادهٔ معطوف به قدرت توضیحی نمی‌دهد ولی با بررسی سایر نوشته‌های او می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که در پایان چیرگی اومانیسم یا انسان‌باوری گونه‌ای «وجود فرااخلاقی» پدیدار می‌شود که کنش خویش را به فراسوی نیک و بد سوق می‌دهد. یعنی هر چیز صبغه‌ای بی‌شائبه و مبرا از شعور بیمارگونهٔ مسیحی داشته باشد از هر گونه احساس گناه برکنار می‌ماند. هزار سال طول خواهد کشید تا انسانهایی بر روی زمین قدم گذارند که نطفهٔ گناه و پلیدی از لوح ضمیر آنها پاک شده باشد و چون کودکانی معصوم از قید اخلاق رمگان آزاد باشند و از این رهگذر فصل جدیدی در زندگی آنها گشوده می‌شود و از این رو به حیات آری می‌گویند. آنها دیگر در پی آن نخواهند بود تا آرمانهای زاهدانه و پارسامنشانه را استعلا بخشند و از این جهان اعراض کنند بلکه زمین را زیبا می‌انگارند و آن را ستایش می‌کنند. آنها هدف خویش را در زندگی بر روی زمین تحقق‌یافته می‌دانند.

---

1. Martin Heidegger, "Who is Nietzsche's Zarasthustra?" in *Nietzsche*, vol 2, translated by David Farell Krell, New York: Harper Group, 1991, pp. 211-233.

نیچه در چنین گفت زرتشت در مقابل آرمانهای زاهدانه آرمان تازه‌ای را مطرح می‌سازد. پرهیزکاری و زهد واعظ شهر را می‌توان نمود گونهٔ نخست و پارسایی فلاسفه را مصداق نوع دوم پارسایی به شمار آورد. زهد واعظِ شهر ترک دنیا و عزلت و گوشه‌گیری را ترویج می‌کند و نفس طبیعی آدمی را مورد انکار قرار می‌دهد. اما پارسایی فلسفی به هیچ وجه به نفی دنیا و روی گرداندن از لذتهای زمینی حکم نمی‌کند بلکه انتظام در پژوهشهای فلسفی را غایت راهبرد این حوزه می‌شمارد.

همان‌طور که قبلاً نیز یادآور شدیم در عصر چیرگی دیانت مسیح در سده‌های میانه، زهد و پرهیز به سرکوب نفس آدمی و انانیت او معطوف بود اما با ورشکستگی این آرمان زاهدانه، آرمانهای علمی جای آن را گرفت. در صورت جدید، زندگی دیگر فدای سرای باقی نمی‌شود بلکه معرفت علمی به عنوان سودایی جدید جانشین آن می‌گردد و زندگی را تحت‌الشعاع خود قرار می‌دهد. زهد امروزین، انسان معاصر را مجبور می‌کند تا در راه رسیدن به حقیقت و عینیت از دنیا و لذات آن اعراض کند و وجود خویش را در گرو آرمانهای علمی قرار دهد. اخلاق پارسامنشانهٔ جدید چیزی نیست جز تسلیم شدن در برابر چیرگی علمی و عینیت ناشی از آن. به نظر نیچه اندیشمندان امروزی پارسایان جدید شریعت علم‌اند، با این تفاوت که شریعتمداران گذشته نفس آدمی را در قربانگاه معاد و رستاخیز فدا می‌کردند در حالی که دانشمندان جدید وجود آدمی را در معبد حقیقت علمی قربانی می‌کنند.

نکتهٔ پایانی

مرگ خدای مسیحیت به نظر نیچه خود متضمن به بن‌بست رسیدن نظام ارزشهای مسیحی است. به طور کلی تمامی آرمانهای اخلاقی خود حادثهٔ سهمگین در تاریخ مدرن غرب محسوب می‌شود. می‌توان گفت هدف نیچه از نگارش زرتشت اعلام پایان چیرگی شریعتمداری و ایمان به خدای مسیحیت است. او در سپیده‌دمان مرگ خدا و لذا تزلزل در ارکان ایمان آدمیان را یکی از

واقعیتهای سهمگین زندگی کنونی مردم اروپا معرفی می‌کند (پارهٔ ۹۵). نیچه در تأیید این معنا در دانش طربناک یادآور می‌شود.

> پس از مرگ بودا سایهٔ او را قرنها در غاری برای مرعوب نمودن مردم نشان دادند. سایه‌ای عظیم. خدا مرده است، آری، طبیعت انسانها این چنین است که باز هم سایهٔ او را در غارها تا هزاران سال بعد برای ترساندن نشان خواهند داد. اما ما باید بر این سایه چیره شویم (دانش طربناک، ۱۰۸).

نیچه می‌گوید هیچ‌گونه تفاوت عمده‌ای میان اخلاق مسیحی و رویکرد سقراط وجود ندارد. در حقیقت سقراط را باید نخستین شهید راه اخلاق ثنوی مسیحی به شمار آورد، هرچند که در روزگار او هنوز مسیحیت شکل نگرفته بود. در واقع باورهای سقراطی بود که بعدها در خدمت آرمانهای زاهدانهٔ مسیحی درآمد. پیروان مسیحی آرمانهای سقراطی کوشیدند تا خواست قدرت بیمارگونه‌ای را بر گسترهٔ نشاط‌بخش و طربناک زندگی اصیل تحمیل کنند. در سرتاسر تاریخ تمدن غربی دیانت و فلسفهٔ سقراطی-افلاطونی به صورت ابزارهایی در دست کینه‌توزان و تلخکامان و کسانی که از وجود خویش بیزار بوده‌اند قرار داشته و آنها از این حربه در جهت نفی زندگی زمینی سود جسته‌اند. آنها همواره آرزو کرده‌اند در جای دیگری باشند (تبارشناسی اخلاق، جستار سوم، ۱۳).

گفتنی است که نیچه بخش چهارم را پس از به پایان رساندن چنین گفت زرتشت بر آن افزوده تا به انتقادات دوستانش پاسخ گفته باشد و دشواریهای موجود در کتاب را برطرف سازد. در این بخش از کتاب از «نیمروز» سخن به میان آمده است. زرتشت تنها در جنگل از کنار درختی کهنسال می‌گذرد که تاکی به دور آن پیچیده و آن را در آغوش گرفته است و انگورهای زردرنگ درخت را پوشانده است. نیمروز زرتشت پس از خوردن انگور در کنار درخت به خواب می‌رود. اما چشمانش خیره شده است. او در حالت نیمه‌خواب و نیمه‌بیدار با خود به نجوا می‌پردازد. در این هنگام به خود می‌گوید، آیا جهان هم‌اکنون کامل نشده است؟ او خود را در آغوش زمین می‌یابد. می‌گوید ای شادکامی

نمی‌خواهی آواز بخوانی، ای روان من؟ نیم‌روز پیر خفته است. او از کوچکترین صدا حتی خش‌خش مارمولکها به وجد می‌آید. یک نفس، یک نسیم، یک نیم‌نگاه او را سرشار از امید می‌گرداند. گویی در مغاک ابدیت فروافتاده است. اما زیبایی لحظه را با تمام وجود احساس می‌کند. جهان حلقهٔ طلایی گردی است که در آن، ابدیت و لحظهٔ کنونی در میعادگاهی واحد یگانه می‌شوند.

در واقع تمثیل نیمروز نشان از لحظهٔ گذار از ظلمت نیمه‌شب ارزشها به ظهر اَبَرانسان دارد. در نیمروز همه چیز زیبا و باشکوه است. هیچ‌گونه تاریکی و سایه‌ای دیده نمی‌شود. نه گذشتهٔ سقراطی و نه آیندهٔ مسیحی لحظهٔ باشکوه کنونی را قطع نمی‌کند. در واقع نیچه مفهوم نیمروز را از اساطیر یونان کهن برگرفته است. برحسب روایات اساطیری در نیمروز بود که ایزدان و آدمیان آزادانه در کنار هم به گردش می‌رفتند. به طور کلی نیمروز تمثیلی است بر تحقق امیدهای والا. در این مرحله زرتشت به آستانهٔ بلوغ گام نهاده و پستیهای ناشی از اندیشه‌های سقراطی ـ مسیحی را رها کرده است. در اینجا انگشتری گرد نمودی است از «بازگشت جاودان همان» در برخورد ابدیت با لحظهٔ کنونی. در واقع در اینجاست که زرتشت با ابدیت یگانه می‌شود.

زرتشت بعدازظهر به غار برمی‌گردد و در آنجا به انسانهای والا برمی‌خورد. آنها را مورد خطاب قرار می‌دهد. اما پشت همگی آنها کوتوله‌ای را آویزان می‌بیند. شاید مراد نیچه از «کوتوله‌ای بر پشت» همانا انبان فرادهش (traditon) است که بر دوش آدمیان اندیشمند سنگینی می‌کند. زرتشت در شام واپسین سرگذشت خویش را بازمی‌گوید و سرانجام غار را ترک می‌کند. آواز جادوگر حقیقت را شفاف می‌کند و درضمن آن، زرتشت را شاعری بیش نمی‌شمارد. اما در غیاب زرتشت دیانت تازه‌ای پایه‌ریزی می‌شود.

در «جشن خر» زرتشت درمی‌یابد که انسان زشت‌رویی خدا را به‌صورت خر زنده کرده است. از آخرین پاپ می‌پرسد، چگونه راضی شده که خری را در مقام خداوند ستایش کند و او به زرتشت می‌گوید که در امور فراطبیعی او از همه صاحب‌نظرتر است. پرستش خدا به صورت خر بهتر از آن است که هیچ خدایی وجود نداشته باشد. ستایشگران می‌گویند که زرتشت هم می‌تواند خر شود. اما

سرانجام زشت‌ترین انسان هم به زندگی آری می‌گوید. نیمه‌شب فرامی‌رسد و کار زرتشت نیز به پایان می‌رسد. انسانهای والا خود را شفایافته می‌بینند، آن‌گاه به جانب زرتشت پرواز می‌کنند و دستهای او را می‌بوسند.

«سرود مستانه» در آخر بخش چهارم یادآور مستانه‌سرایی‌های دیونوسوس است. در واقع یک تراژدی به پایان می‌رسد و تراژدی دیگری آغاز می‌شود. صبح روز بعد زرتشت از خواب بیدار می‌شود و انسانهای والا را خفته می‌بیند. او چون خورشید می‌درخشد و درمی‌یابد که انسانهای والا فرزندان او نیستند، یعنی به آینده تعلق ندارند. ناگهان کبوتران زیبا گِرد او به پرواز درمی‌آیند و شیری سهمگین نزد وی حاضر می‌شود. شیر در کنار او می‌آرامد، اما وقتی انسانهای والا از غار بیرون می‌آیند شیر غرش‌کنان آنها را پراکنده می‌سازد. در این هنگام زرتشت درمی‌یابد که ازدواج او با ابدیت فرزندانی را به ارمغان خواهد آورد. فرزندان او با اَبَرانسان همدل و همزبان و همراز خواهند بود.

کوتاه سخن آن که بینش زرتشت به هیچ روی متضمن پیش‌بینی مسیر آیندهٔ تاریخ نیست بلکه رویکردی است تراژیک که چگونگی حیات مریدان دیونوسوس را به گونه‌ای شاعرانه تجسم می‌بخشد.[1]

1. Robert Acherman, *Nietzsche*, Amherst Mass: University of Massachusetts, 1990, pp. 43-59.

فصل پنجم

نیچه و خواست حقیقت

فلسفهٔ نیچه در دهه‌های آخر قرن بیستم در محافل فلسفی، ادبی، هنری بحثهای داغی را دامن زد. بخصوص رویکرد او به مفهوم حقیقت از دیگر موضوعات مورد توجه او بحث‌انگیزتر شد. در واقع رویکرد به حقیقت در فلسفه‌های قدیم و جدید پرسشهای اساسی را بدون پاسخ گذارد. در این فصل بر آنیم تا مسئلهٔ حقیقت را از نگاه نیچه مورد تحلیل قرار دهیم. در راستای این بحث چهار رهیافت اساسی و تأثیرگذار در طرح مسئلهٔ حقیقت را بررسی می‌کنیم و نشان خواهیم داد که در نوشته‌های اولیهٔ او در بحث حقیقت تناقضهای آشکاری وجود دارد. اما هر چه اندیشه‌های او پخته‌تر می‌شود رویکردش به حقیقت نیز از انسجام بیشتری برخوردار می‌گردد.

مسئلهٔ حقیقت

موضع نیچه دربارهٔ حقیقت گاهی آدمی را به این نتیجه می‌رساند که اعتقادات و باورهای آدمیان به طور کلی نمی‌تواند واجد حقیقت باشد. از جمله صریحاً اعلام می‌کند که حقیقت چیزی نیست جز پنداری که ما در اثر مرور زمان ماهیت وهم‌آلود آن را فراموش کرده‌ایم (شامگاه بتان، ۸۴)؛ حقیقت گونه‌ای خطاست که بدون آن نمی‌توان زیست (ارادهٔ معطوف به قدرت، ۴۹۳)؛ هیچ حقیقتی وجود ندارد، آنچه هست تأویل و تفسیر است و بس (همان، ۴۸۱). بدیهی است که تعریفهای

اخیر از حقیقت، همگی در نوشته‌های نیچه موسوم به یادداشتهای منتشرنشده (Nachlas) منعکس شده است که این مجموعه را الیزابت، خواهر نیچه، پس از مرگ او به چاپ رساند. در سایر آثار او نیز همین مضمون به چشم می‌خورد. مثلاً در کتاب دانش طربناک می‌گوید: «ما فاقد عضوی برای شناخت و تشخیص حقیقت هستیم. ما درست به اندازه‌ای می‌دانیم که برای گلهٔ انسان و نوع بشر مفید است» (پارهٔ ۳۵۴). ما همواره از طریق اعداد به تحریف عالم دست می‌زنیم (فراسوی نیک و بد، ۴). نیچه حتی علم فیزیک جدید را هم قادر به کشف حقیقت نمی‌شمارد بلکه مدعی است که گزاره‌های این دانش تفسیرهای خاصی بیش نیست (همان، ۱۴). به گفتهٔ او علم در بهترین حالت در پی آن است تا جهانی ساده‌شده و سراسر ساختگی را به ما ارزانی دارد، حال آنکه جهانی که در برابر ما قرار دارد افسانه‌ای بیش نیست (همان، ۲۴). افزون بر این در کتاب تبارشناسی اخلاق صریحاً اعلام می‌کند که اعتقاد به حقیقت آخرین فرانمود آرمان زاهدانه محسوب می‌شود.

پاره‌ای از این گزاره‌ها نیچه را در زمرهٔ پیشاهنگان بعضی از رویکردهای معرفتی جناح چپ قرار داده است زیرا بعضی از اندیشمندان چپ به منظور چالش رویکردهای سنتی درخصوص حقیقت، دانش و فلسفه و به طور کلی منزلت نظریهٔ علمی، از استدلالهای نیچه در این زمینه سود جسته‌اند. اکثر آنها مدعی هستند که او توانست ثابت کند که حقیقتی در این عالم وجود ندارد و هر چه هست تنها تأویل و نظرگاه و تفسیر برداشتی است از رویدادها و تجربه‌ها؛ بنابراین نقض غرض خواهد بود اگر بخواهیم تفسیر صحیحی از امور و پدیده‌ها به دست دهیم. کسانی که در اندیشه‌های نیچه نظریه، استدلال و نظام جستجو می‌کنند خود در دام سفسطه‌ای گرفتار می‌شوند که نیچه در سراسر عمر خود سعی در نفی آنها داشت. در واقع نوشته‌های او انگاره‌هایی را مطرح می‌کند که فراسوی فلسفهٔ رسمی غرب قرار می‌گیرد. در چنین الگویی عقل مظلوم از چنگال معیارهای منجمد فلسفهٔ افلاطونی رها می‌شود و به جای درافتادن در فعالیت پارسامنشانه و زهدآمیز نظریه‌پردازی به برخوردی طنزآمیز با زندگی تن می‌دهد.

هرچند که رویکرد فوق از ناحیهٔ اکثر روشنفکران رادیکال مورد توجه قرار

گرفته اما در محافل جدی‌تر رویکرد ملایمتری در مورد حقیقت از دیدگاه نیچه مطرح شده است. از جمله ریچارد رورتی[1]، فیلسوف معاصر، ضمن یک سلسله یادداشت صریحاً اعلام کرده است که امروزه تاریخ فلسفهٔ اروپا برحسب گرایشهای مکتبهایی چون پدیدارشناسی، اگزیستانسیالیسم، ساختارگرایی و پساساختارگرایی ارزیابی نمی‌شود بلکه در چارچوب مدعای نیچه در مورد حقیقت است که شکل گرفته؛ همان‌گونه که پذیرفته شد که خدا مرده است می‌توان به همین قیاس گفت حقیقت مرده است. هرچند که تاریخ فلسفهٔ انگلیسی ـ امریکایی در قرن بیستم به هیچ وجه از اندیشه‌های نیچه تأثیری نپذیرفته اما مشابهتهای زیادی را میان نظریهٔ نیچه در مورد حقیقت و نظریه، و پراگماتیست‌های امریکایی می‌توان ملاحظه کرد. آرتور دانتو، اندیشمند معاصر امریکا، در کتابی موسوم به نیچه به عنوان فیلسوف[2] نظریهٔ حقیقت او را با رویکرد پراگماتیست‌ها قیاس کرده است. به طور کلی تأثیر اندیشه‌های نیچه بر پژوهندگان ادبیات و هنر را نمی‌توان نادیده گرفت. آنها او را چهره شاخصی در اندیشهٔ پست‌مدرن در غرب به شمار می‌آورند.

مسئله این است که این رویکرد اندیشه‌های نیچه را یا تناقضی انکارناپذیر روبه‌رو می‌سازد. زیرا اولاً مسئلهٔ مرجعیت ذاتی (self reference) بیشتر در بحث از حقیقت مطرح می‌شود. بدین معنا که اگر فرض کنیم حقیقتی وجود ندارد در این صورت همین حکم خود به حقیقتی انکارناپذیر قابل تأویل است. بنابراین فرض کنیم که حقیقتی در کار نیست در این صورت نباید آن را جدی بگیریم، یعنی نباید آثار آن را بپذیریم. ما در اینجا چند و چون این مدعا را رها می‌کنیم و به تاریخچهٔ شکل‌گیری مسئلهٔ فلسفی حقیقت می‌پردازیم.

تبارشناسی حقیقت در تاریخ فلسفهٔ غرب

به طور کلی واژهٔ حقیقت در زبان لاتین وریتاس (veritas) نامیده می‌شود که

---

1. Richard Rorty

2. Arthur Danto, *Nietzsche as Philosopher*, New York: Columbia University Press, 1980.

یونانیان به آن آله‌تئیا (aletheia) می‌گفتند. در واقع هدف غایی علم و معرفت رسیدن به حقیقت است. حقیقت در پاره‌ای موارد در تقابل با کذب یا نادرستی و در سایر موارد در مقابل عقیده و باور به‌کار می‌رود.

به طور کلی در فرهنگ یونان وقتی سخن از تفاوت میان معرفت (episteme) و عقیده یا باور (doxa) به میان می‌آید حقیقت مطرح می‌شود. قبل از ظهور فلسفه، این بحث به صورت نظری به هیچ وجه مطرح نمی‌شد و حقیقت به معنای آله‌تئیا، یعنی پرده برگرفتن از چیزی و یا انکشاف به‌کار می‌رفت. پارمنیدس اولین اندیشمندی است که میان هستی و نیستی تفکیک قائل شده و مدعی است که نیستی با ادراکات حسی مرتبط می‌شود و به طور کلی در جهان پدیدار باورها و اعتقادات (doxa) حقیقی وجود ندارد (پارهٔ ۲۸ ب). به نظر او دنیای باورها در تقابل با حقیقت قابل توجه می‌کنند.

سوفیست‌ها بحث حقیقت را مطرح کرده‌اند و مدعی هستند هیچ‌گونه حقیقت قطعی در علم وجود ندارد، مثلاً پروتاگوراس صریحاً اعلام می‌کرده که حقیقت امری است نسبی و اعتباری. البته معلوم نیست مراد پروتاگوراس از اعتباری بودن حقیقت به نسبت یک فرد است یا جامعه. نیچه به طور کلی سوفیست‌ها و بخصوص خود پروتاگوراس را «یونانیان راستین» می‌داند. به نظر او اندیشه‌های پروتاگوراس ترکیبی است از فلسفهٔ هراکلیتوس و دمکریتوس. و شیوهٔ تفکر امروزی غرب را باید وامدار اندیشه‌های این سه متفکر یونانی به حساب آورد.

پروتاگوراس مدعی است که انسان معیار همهٔ چیزهای عالم است. باید گفت آنچه را که تا امروز راجع به پروتاگوراس می‌دانیم در واقع وامدار نوشته‌های دیوگنس لائرتیوس[1] است. چراکه همهٔ نوشته‌های پروتاگوراس دستخوش تاراج زمانه شده و چیزی از آنها به جای نمانده است. افلاطون در گفتگوی تئه‌تتوس حکم پروتاگوراس را می‌آورد و می‌گوید آدمی معیار همه چیز است یعنی مقیاس هستی آنچه هست و چگونگی آن و نیز مقیاس آنچه نیست. و چگونه نیست در همین معیار نهفته است. به گفتهٔ افلاطون، پروتاگوراس انسان را معیار و ضابطه یا

1. Diogenese Laertius

ملاک همه‌چیز (anthropos metron) می‌دانست. در واقع می‌توان گفت پروتاگوراس این اندیشه را در برخورد با تعدد خدایان و لگام‌گسیختگی آنها مطرح کرد (تئه‌تتوس پارهٔ ۱۵۲ به بعد).

بعضی می‌گویند که پروتاگوراس در رساله‌ای موسوم به دربارهٔ خدایان یادآور شده است که دو گستره وجود دارد؛ یکی گسترهٔ مینوی که به ایزدان تعلق دارد و دیگر گسترهٔ انسانی. بعضی می‌گویند در این قلمرو دوم است که انسان می‌تواند و معیار همه چیز قرار گیرد و در گسترهٔ نخست به هیچ‌وجه انسان معیار نیست. در قطعهٔ دیگری که از او نقل شده است وی یادآور می‌شود: «اما در مورد ایزدان، من به درستی نمی‌دانم که آنها وجود دارند یا نه. در این خصوص نکته‌های زیادی هست که از حد فهم ما خارج است.» پروتاگوراس در بحث از معیار بودن انسان از واژهٔ metron بهره گرفته است. مترون در زبان یونانی هم به معنای ضابطه، معیار، اندازه و هم به معنای اقتدار و توانایی مرجعیت به‌کار رفته است. با توجه به معنای دوگانهٔ این واژه شاید بتوان گفت که انسان هم معیار همه چیز است و هم می‌تواند این معیار را اعمال نماید.

از سوی دیگر به‌گونه‌ای که افلاطون در مورد «انسان معیار همه چیز» (mensura) می‌گوید، این نظریه به ادراکات حسی مربوط می‌شود. افلاطون می‌گوید در نظر پروتاگوراس این نظریه را در مورد کیفیات اخلاقی و زیبایی‌شناختی هم به کار می‌برد. به همین اعتبار است که وی گفته آنچه در نظر شهروندان یک جامعه منصفانه به نظر می‌رسد منصفانه است. همین‌طور در مورد دیگری گفته هر آنچه در نظر یک خرد حقیقی است وی باید آن را حقیقت بداند. افلاطون می‌گوید پس بنابراین کسانی که نظریهٔ پروتاگوراس را باطل می‌شناسند حقیقت را می‌گویند و او نمی‌تواند آنها را به چالش گیرد (همان، پارهٔ ۱۷۱ الف).

نیچه تحت تأثیر همین باور پروتاگوراس یادآور می‌شود که تمایز انسان برتر از انسان فرودست در این است که او معیارهای مطلوب را می‌آفریند. وی در دانش طربناک صریحاً اعلام می‌کند که آنچه در این جهان واجد ارزش است، به تنهایی و به خاطر طبیعت آن ارزشمند نیست، یعنی طبیعت همیشه از ارزش به دور است و این ما هستیم که به آن ارزش می‌دهیم. آن کس که این ارزش را به

امور جهان می‌بخشد کسی جز خود ما نیست (پارهٔ ۳۰۱). این بیان نیچه در واقع تأویلی است از نظریه پروتاگوراس در مورد حقیقت ارزشها.

پروتاگوراس مدعی است که در مواردی که میان دو حقیقت تعارض ایجاد می‌شود هر دو آنها حقیقت دارد اما یک حقیقت ممکن است بر حقیقت دیگری برتری (metron) و اقتدار پیدا کند. مثلاً ادراکات یک انسان تندرست از ادراکات انسان بیمار برتر است. از این رو حقیقت انسان تندرست نسبت به حقیقت انسانِ بیمار برتر است. بنابراین وظیفهٔ پزشک است که در پی تغییر حال شخص بیمار برآید به نحوی که ادراکات او از سلامت برخوردار شود. به همین نحو در امور سیاسی، اخلاقی و زیبایی‌شناختی وظیفهٔ سوفیست است که نظریات برتر را آموزش دهد، یعنی عدالت، نیکویی و زیبایی را به شاگردان خود بیاموزد. در واقع شاگرد نزد سوفیست چون بیماری است که نیاز به بهبود دارد و باید او را از طریق آموزش (paideia) بهبود بخشید. مراد پروتاگوراس از «بهتر» یا «برتر» آن باورهایی است که دارای نتایج و آثار برتری هستند. بنابراین آنچه اعتبار و حقیقت یک پدیده را تعیین می‌کند تأثیر و پیامد آن است. بدیهی است که مطالب یادشده براساس نوشته‌های افلاطون در گفتگوی تهٔتتوس نقل شده است. بنا به گفتهٔ دیوگنس لائرتیوس راجع به هر چیزی دو قول یا دو روایت (logos) وجود دارد. امروزه در تفسیر این گزاره گفته می‌شود سکه دو رو دارد. نظریهٔ دو روایت از سوی افلاطون مورد چالش قرار گرفته و هواداران آن به منطق‌ستیزی (آنتی‌لوژیک) متهم شده‌اند. در واقع پروتاگوراس حقیقت را با کارآمدی یک امر و نیز سلامت روان قیاس کرده و مدعی شده که هدف آموزش بهبود روح شاگرد است. از این نظر پروتاگوراس به هیچ وجه به سرشت راستین امور اعتقادی ندارد بلکه مدعی است که باید ارزشهای برتر را از طریق آموزش به شهروندان آموخت.[1]

---

1. *Encyclopedia of Philosophy*, (ed.) Paul Edwards. New York: Macmillan Co. Inc, 1967, vol. 7. pp. 505-506.

نظریهٔ حقیقت از دیدگاه افلاطون

مارتین هیدگر در رسالهٔ کوتاهی موسوم به نظریهٔ افلاطون دربارهٔ حقیقت می‌گوید:

> اندیشهٔ افلاطون تابع تحول ماهیت حقیقت است. در واقع تاریخ این تحول، تاریخ مابعدالطبیعه شده است؛ بنابراین فلسفه افلاطون چیزی متعلق به گذشته نیست بلکه امری است متعلق به زمان حال تاریخی. این بدان معنا نیست که دورهٔ باستان مورد تقلید قرار گرفته و سنت مزبور حفظ شده است. بلکه گوهر حقیقت افلاطونی در متن تاریخ حلول یافته است.[1]

می‌توان گفت تحول ماهیت حقیقت است که ما را از دوران پیشاسقراطیان به عصر چیرگی اندیشه‌های افلاطون راهبری کرده است. حال باید دید افلاطون حقیقت را چگونه تعریف کرده که زمینهٔ بحثهای آیندهٔ فلسفهٔ شد؟

گفتنی است که پیش از دوران افلاطون حقیقت را به معنای انکشاف و ظهور هستی می‌شناختند. در نظر آنها حقیقت جز درخشندگی و روشنی هستی نبود. اما از زمان افلاطون حقیقت تغییر ماهیت داد و به معنای درستی و صدق گردید. در این مرحله اندیشه از وجود به معرفت و ارزش تحول یافت. افلاطون مدعی شد که این عالم که معلوم ادراکات حسی ماست عالم حقیقی نیست و به طور کلی دو گسترهٔ مجزا در عالم وجود قابل فهم است، یکی گسترهٔ حقیقی ایده‌های ثابت و پایدار که تنها از راه تعقل فلسفی قابل فهم است و دیگر عالم سایه‌ها و یا گسترهٔ محسوسات و پدیده‌های ناپایدار که از طریق حواس ما قابل درک می‌گردد. به این اعتبار می‌توان این امور را سایه‌های ناقص ایده‌های متعالی و صور مثالی به شمار آورد. عالم حقیقی قلمروی است لازمان و لامکان اما برعکس عالم واقع عبارت است از گسترهٔ زمانمند و مکانمند.

---

1. M. Heidesgger, "Plato's Doctrine of Truth", in *Philosophy in Twentieth Century,* W. Barrett, vol. 2, New York: Random House, 1962.

در واقع موجودات انتزاعی مثل کلیات، صورتها، ماهیات و نفوس در عالم حقیقی تقرر دارند و آنها را باید از اشیا و پدیده‌های محسوس حقیقی‌تر به شمار آورد و انسانها از طریق به‌کارگیری قوهٔ عقل می‌توانند خود به عالم مثل تقرب حاصل کنند. اما راه رسیدن به این عالم تسلط بر نفس و سرشت خردگریز آنهاست. آدمیان از آن رو مرتکب زشتی می‌شوند که از موهبت علم و نیکی بی‌بهره‌اند. از این رو معرفت فلسفی نسبت به حقیقت، نیکی و زیبایی برای رشد و تکامل روحی انسان ضروری است. می‌توان از طریق آموزش دیالکتیکی افلاطونی به سرچشمه‌های معرفت فلسفی دست یافت و نفس سرکش را مهار کرد. انسان دارای نفس ناطقه‌ای است که از فساد و تباهی به دور است و به طور کلی رستگاری بشری در گرو به‌کارگیری همین نفس ناطقه و چیره نمودن آن بر ارکان زندگی فردی و اجتماعی است.

می‌توان گفت حقیقت از دیدگاه افلاطون از طریق به‌کارگیری دیالکتیک به دست می‌آید. دیالکتیک در زبان یونانی از واژهٔ dialektikos به معنای گفتگو، هم‌پُرسه و بحث و مجادله مشتق شده است و مراد افلاطون فن به‌کارگیری گفتگو برای یافتن امتیازات و تفکیک میان دو ساحت معقول و محسوس و شفاف نمودن تناقضات موجود در عقاید فرد می‌باشد. به نظر افلاطون دیالکتیک والاترین مرتبهٔ علمی است و باید آن را سنگ بنای تمام علوم و دانشها به شمار آورد. افلاطون دیالکتیک را روش اصلی فلسفی به شمار می‌آورد و می‌گوید از این طریق است که آدمی قادر خواهد بود امور را طبقه‌بندی نماید و هر یک را برحسب سرشت ویژهٔ آن در جای خود قرار دهد. افلاطون رسیدن به حقیقت را از طریق دیالکتیک ممکن می‌شمرد و مدعی است جز از این طریق، حقیقت که در منزلگاه مُثُل استقرار دارد، قابل حصول نیست.

ارسطو، شاگرد افلاطون، حقیقت را عبارت می‌داند از انطباق و موافقت میان ذهن و عین. او می‌گوید اگر بگوییم «آنچه هست نیست» یا «آنچه نیست هست» سخن ناصواب گفته‌ایم. حال آنکه اگر بگوییم «آنچه هست، هست» و «آنچه نیست، نیست» در واقع حقیقت را بیان کرده‌ایم. به باور ارسطو حقیقت عبارت است از مطابقت حکم ذهنی با امر واقع. افلاطون می‌گوید حقیقت عبارت است

از مطابقت شیء با صورت نوعیه و یا مثل در ذهن.

می‌توان گفت که از دوران ارسطو به بعد نظریهٔ مطابقت صورت عقلی با ما به‌ازای خارجی آنها در گسترهٔ فلسفه رواج یافت. در سده‌های میانه بعضی فلاسفهٔ اروپا نظریهٔ ابن رشد در مورد حقیقت را پذیرفتند. به گفتهٔ او گاهی آنچه در فلسفه حقیقت محسوب می‌شود در دیانت حقیقت نیست و برخی از امور که در دیانت حقیقت است ممکن است در گسترهٔ فلسفه حقیقت تلقی نشود.

سن توماس اکوئیناس نیز نظریهٔ مطابقت را دربارهٔ حقیقت پذیرفته و مدعی است که حقیقت عبارت است از تکافوی عقل به اشیا و پدیده‌ها (Adequatio rei et intellectus). در حقیقت پاره‌ای از پژوهندگان فلسفهٔ مدرسی بر این باورند که اکوئیناس نظریهٔ حقیقت خود را به تأثیر از ابن‌سینا تدوین کرده است. ابن‌سینا می‌گوید هر چیزی ماهیتی دارد که حقیقت شیء بدان است. در شفا آمده است که هر چیزی حقیقتی دارد که شیئیت آن متکی بر آن است.[۱]

با ظهور عصر مدرن همین بحث به شکل تازه‌ای مطرح شده است. از جمله هابز حقیقت را عبارت از سامانمندی نامها می‌نامد. به نظر او حقیقت و کذب وصف بیان‌اند و به هیچ وجه نباید آنها را وجه امور و پدیده به شمار آورد. آن کس که درست استدلال می‌کند هیچ‌گاه دچار خطا نخواهد شد.

هرچند دکارت نظریهٔ مطابقت را در تعریف حقیقت پذیرفته اما مهمترین خصوصیت رویکرد او این است که شفافیت و بداهت یک مفهوم، زمینهٔ وصول به حقیقت را فراهم می‌سازد. اسپینوزا نیز همین نظر را پذیرفته اما به ملاک حقیقت نیز توجه نموده است. وی مدعی است که حقیقت عبارت است از ضابطهٔ آن، درست به همان نحو که روشنایی خود متضمن درک تاریکی است. بدین اعتبار حقیقت عبارت است از معیار حقیقت و نیز کذب. لایب‌نیتس نیز میان حقیقت عقل و حقیقت امر واقع قائل به تفکیک است. اولی برپایهٔ اصل هویت یا این‌همانی استوار گردیده و دومی براساس اصل سبب کافی. اولی اصلی است

---

۱. ابن‌سینا، شفا، بخش الهیات، چاپ قاهره ۱۹۶۰، ص ۳۵ ـ ۳۰.

ضروری اما دومی در بقعهٔ امکان قرار می‌گیرد. این‌همان چیزی است که تحت عنوان قضایای تحلیلی و تألیفی مورد بحث قرار گرفته است.

جان لاک نیز چون دکارت و سایر فلاسفه نظریهٔ مطابقت ذهن و عین را پذیرفته و تفکیک حقیقت مورد بحث لایب‌نیتس را دنبال کرده است. او میان «حقیقت واژه‌ها» که برپایهٔ مطابقت مفاهیم استوار گردیده و «حقیقت اندیشه» که برپایهٔ مطابقت میان ذهن و جهان خارج تکیه دارد قائل به تفکیک است. او نیز چون هابز تأکید می‌کند که حقیقت و کذب به قضایا مربوط می‌شود و نه به مفاهیم منفرد.

هیوم در بحث از حقیقت میان «امور واقع» و «نسبت میان مفاهیم و ایده‌ها» تفکیک قائل است. نسبت میان مفاهیم چیزی است که امروزه فلاسفه تحت عنوان گزاره‌های تحلیلی از آن نام می‌برند. این قضایا دارای سرشتی ضروری هستند. بدین معنا که در این گزاره‌ها حکایتی از امر واقع وجود ندارد بلکه بیشتر نسبت میان مفاهیم منطقی را مشخص می‌کند. به طور کلی گزاره‌های منطقی و ریاضی از این دسته‌اند.

هیوم سرچشمهٔ شناخت را در انطباعات حسی و انطباعات بازتابی جستجو می‌کند. به گفتهٔ او کلیه تصورات روگرفتی است از صورتهای انطباعی صِرف. اما تصورات مرکب و پیچیده را می‌توان روگرفت صورتهای پیچیدهٔ مرتسم در ذهن محسوب داشت. معرفت و دانش از تطبیق مفاهیم به دست می‌آید و به طور کلی عبارت است از مشابهت گوهری میان مفاهیم. بنابراین می‌توان گفت که معرفت چیزی نیست جز مناسبت میان مفاهیم (relation of ideas) برحسب مشابهت میان آنها. او برای اثبات مدعای خود به مفهوم مخالف امر واقع اشاره می‌کند و می‌گوید امکان دارد که فردا خورشید طلوع نکند. اما امکان فرض مفهوم مخالف حقایق منطقی امری است ممتنع. شاید بتوان گفت که او تفکیک امر واقع از مناسبت مفاهیم را برای اثبات نظریهٔ خود در مورد علیت به‌کار گرفته است. به گفتهٔ او علت و معلول دو واقعهٔ متمایزند و هیچ‌گونه استدلال و برهانی قادر نیست مناسبتی علّی میان آن دو برقرار کند. بدین معنا که مناسبت میان این دو مقوله امری ذاتی نیست بلکه آنچه میان این دو ارتباط برقرار می‌کند تجربه

است. بنابراین از دید هیوم حقیقت چیزی نیست جز مناسبت میان واقع امر و گزارهٔ صادرهٔ براساس آن.

خواشیم[1] در رسالهٔ معروف خود موسوم به ماهیت حقیقت (۱۹۰۶) مدعی است که اصل عدم تناقض (coherence) را باید تنها ملاک حقیقت محسوب داشت. وی از درجات حقیقت یاد می‌کند و اعلام می‌نماید که اجزای یک نظام حقیقت و معنای آن را در مناسبت با کل به دست می‌آورند.

سه رویکرد به حقیقت در فلسفهٔ معاصر

یکی از مهمترین مسائل فلسفهٔ معاصر تعیین ملاک یا معیاری است که در سایهٔ آن می‌توان حقیقت را از خطا، یا به تعبیر دیگر گزارهٔ حقیقی را از گزارهٔ غیرحقیقی تمییز داد. در این زمینه رویکردهای مختلف فلسفی معیارهای ویژهٔ خود را به‌کار گرفته‌اند. فلاسفهٔ واقع‌گرا از نظریهٔ مطابقت correspondence (theory) سود جسته‌اند. بدین معنا که آنها حقیقت قضایا را مطابقت آنها با واقع امر دانسته‌اند. مراد از اصل مطابقت این است که هر قضیه و یا مفهومی در صورتی حقیقی است که با واقع امر در عالم خارج مطابقت کند. در حقیقت قضیهٔ مطابقی از رویداد یک امر واقعی خبر می‌دهد. مثلاً وقتی گفته می‌شود که «هم‌اکنون باران می‌بارد» این گزاره در صورتی صادق است که در عالم واقع باران ببارد. در غیر این صورت قضیهٔ مزبور کاذب است. برتراند راسل در کتاب مسائل فلسفه ضمن بحث از اندیشه‌های جان دیویی نظر خود را دربارهٔ حقیقت بیان می‌دارد و می‌گوید مطابقت ذهن با امر واقع عبارت است از این‌همانی و وحدت میان گزاره و واقعیت خارج.

حقیقت عبارت است از موافقت میان بیان واقع و نفس‌الامر و یا میان حکم و وضعیتی که حکم به شرح و تفصیل آن می‌پردازد. به سخن دیگر حقیقت با ادعایی که ما دربارهٔ امور عالم از خود ابراز می‌داریم مرتبط است. مثلاً وقتی گفته می‌شود که کشور ایران از شمال به آسیای مرکزی محدود می‌شود، این

---

1. H. H. Joachim

گزاره حقیقی است زیرا با وضعیت جغرافیایی خارج از گزارهٔ مزبور مطابقت دارد. در واقع در گزاره‌هایی که از امر واقع خبر می‌دهند می‌توان حقیقت و صدق آنها را از طریق پی‌جویی تجربی به اثبات رساند.

نظریهٔ دیگری که از دوران افلاطون به بعد ملاک حقیقت قرار گرفته است نظر عدم تناقض یا توافق (coherence theory) نام دارد. این ملاک را هماهنگی و سازگاری هم می‌نامند. طبق این نظریه قضیه‌ای حقیقی است که با قضایای قبلی که مورد قبول واقع شده است توافق داشته باشد. به سخن دیگر احکام حقیقی عبارت‌اند از گزاره‌هایی که از لحاظ منطق با سایر احکام مربوطه موافق باشند. بدیهی است که این توافق جنبهٔ منطقی دارد. در پاره‌ای از موارد قضایایی حقیقی تلقی می‌شود که از مقدمات یا قضایای ثابت‌شده استخراج شود. توافق با نظریات قبلی در دانشهای جدید نیز در زمرهٔ ویژگیهای فرضیه‌های معتبر تلقی می‌شود. افزون بر این توافق یک تصور یا نظریه با حکم یا نظریات قبلی خود ضرورتاً دلیل بر حقیقی بودن آن است. این نظریه بیشتر مورد قبول اندیشمندان خردباور قرار گرفته است. در منطق و ریاضی هم اصل توافق و عدم تناقض حاکم است. برای احراز صحت یک قضیه آن را با اصول و قضایای دیگر می‌سنجند. در صورتی که قضیهٔ تازه با اصول و یا قضایای مورد پذیرش سازگار باشد آن را حقیقی می‌شناسند.

ملاک حقیقت از دیدگاه پراگماتیست‌ها: آزمون کارآیی

پراگماتیست‌ها به گونه‌های مختلف با ملاک حقیقت برخورد نموده‌اند. بعضی مفید بودن و کارآمد بودن یک نظریه را ملاک اعتبار حقیقت دانسته‌اند. بعضی نیز نتیجهٔ عملی داشتن و قابل اعمال بودن را ملاک این اعتبار شناخته‌اند. پراگماتیست‌ها می‌گویند ما به هیچ روی قادر نیستیم جواهر، ماهیات و حقایق غایی را بشناسیم. بنابراین تنها به چیزهایی می‌توانیم پی ببریم که در ظرف تجربهٔ ما بگنجند. به نظر آنها آزمون حقیقت چیزی نیست جز کارآیی آن با قابل اعمال بودن و نتایج رضایت‌بخشی که به دست می‌آید. بنابراین آنها هرگونه حقیقت مطلق و ایستا را مردود می‌شمارند. حقیقت وقتی به دست می‌آید که ما

در جریان برخورد با موانع طبیعی قادر شویم آنها را در راه رسیدن به مطلوب خویش رفع کنیم. ویلیام جیمز مدعی است:

> مفاهیم حقیقی آنهایی است که ما قادر به ادراکشان باشیم و اعتبار آنها را احراز و کارکرد آنها را تصدیق کنیم. مفاهیم غیرحقیقی آنهایی است که ما قادر نیستیم اعتبار آنها را ثابت کنیم.[1]

جان دیویی در کتاب بازسازی فلسفه یادآور می‌شود که آنچه ما را واقعاً هدایت می‌کند حقیقت نام دارد. در واقع کارکرد پویای یک رهنمود را می‌توان ملاک حقیقت شناخت. بنابراین فرضیه یا گمانه‌ای که در عمل مفید واقع می‌شود متضمن حقیقت است. حقیقت از نظر دستوری اسم معناست و به مجموعه موارد واقعی و مطلوب و قابل اثبات اطلاق می‌شود.[2] برحسب این معیار عقیده، نظریه یا فرضیه‌ای که در جریان کاربرد به نتایج مطلوب منجر شود حقیقت نام دارد. بعضی از منقدانِ نظریهٔ دیویی «نتایج مطلوب» را مبهم و غیرقابل اثبات و استناد دانسته‌اند. اما طرفداران این نظریه یادآور شده‌اند که آزمون حقیقت را می‌توان با تکیه بر سه رهیافت ذیل مورد تأیید قرار داد:

۱. چیزی حقیقی است که هدف و یا غایت یا مطلوب افرادی را برآورده سازد. از جمله اعتقادات صادق و راستین صرفاً نمی‌تواند برآورندهٔ هوسهای عدهٔ قلیلی واقع شود بلکه در طول تاریخ کاربرد آنها به اثبات رسیده است.

۲. چیزی حقیقی است که در تجربه و آزمایش به اثبات برسد. این آزمون با روح دانش نوین سازگار است. گفته می‌شود که حجیّت و حقیقت یک امر را یا در آزمایشگاه یا در تجربهٔ روزمره می‌توان به اثبات رساند.

۳. آن چیزی حقیقت دارد که در تنازع بقا از نظر زیستی به ما مدد برساند. ابزارگرایی جان دیویی بر کارکرد زیستی مفاهیم و باورها و ایدئولوژیها تأکید کرده است.

---

1. William James, *Essays in Pragmatism*, New York: Hafner, 1955, p. 160.

2. John Dewey, *Reconstruction of Philosophy*, New York: Holt, 1920, pp. 153-157.

چالش نیچه در برابر نظریهٔ مطابقت حقیقت

آنچه از نوشته‌های نیچه برمی‌آید این است که او نظریهٔ متافیزیکی مطابقت حقیقت را مردود می‌شمارد اما نمی‌تواند نظریهٔ مطابقت متعارف حقیقت با واقعیت را انکار کند؛ بدین معنا که می‌توان نظریه مطابقت را به دو رشته تقسیم کرد، یکی نظریهٔ متعارف که در زندگی روزمره ما بارها و بارها با آن مواجه شده‌ایم و حقیقتِ امری بر ما ثابت شده است. این نظریه صورت دیگری هم دارد که می‌توان آن را نظریهٔ متافیزیکی مطابقت نام داد. موضع نیچه به هیچ روی صورت نخست مطابقت را دربر نمی‌گیرد.

آرتور دانتو در کتاب معروف خود نیچه به عنوان فیلسوف روایتی متعارف از نظریه او در مورد حقیقت را عرضه می‌دارد. او نیز چون پاره‌ای از مفسران اندیشه‌های نیچه برای نظریه مطابقتِ حقیقت یک وجه قائل است و مدعی است که نیچه با نظریهٔ متداولِ حقیقت به مخالفت برخاسته است. برحسب این رویکرد نیچه با نظریهٔ پراگماتیستی حقیقت موافق است زیرا او هم چون اکثر پراگماتیست‌ها مدعی است که حقیقت چیزی نیست جز آنچه به زندگی سهولت می‌بخشد. در واقع دانتو کوشیده است تا از موضع نیچه در مقابل ساده‌انگاری‌های تفسیری دفاع کند.[1]

برحسب آنچه دانتو به نیچه نسبت می‌دهد حقیقت عبارت است از چیزی که در عمل مفید واقع شود. بدین معنا که حقیقت چیزی نیست جز آنچه مصالح عملی مثل بقا و تداوم زیست و رفاه آدمیان را برآورده می‌سازد. اما چرا نمی‌توان فرض کرد که یک باور نادرست بهتر از یک باور حقیقی و راستین می‌تواند موجبات رضایت ما را فراهم آورد؟ نیچه بارها گفته است که دانش گاهی ممکن است با ارضای مصالح عملی در تعارض قرار گیرد. شاید دانتو به گفتهٔ نیچه در دانش طربناک توجه نموده که می‌گوید:

ما برای خود دنیایی ساخته‌ایم که در آن با فرض وجود اجسام، خطوط،

---

1. Arthur Danto, *Nietzsche as Philosopher*, pp. 72-75.

سطوح، علت و معلول ... بتوانیم زندگی کنیم. اگر این مقولاتِ اعتقادی نبود هیچ کس امروز زندگی را تحمل نمی‌کرد. اما این مسائل چیزی را ثابت نمی‌کند، زیرا خطا هم ممکن است در زمرهٔ ملزومات زندگی قرار گیرد (پارهٔ ۱۲۱).

دانتو برای اثبات موضع پراگماتیستی نیچه از نوشته‌هایی نظیر آنچه در بالا نقل شد سود جسته است، اما باید گفت این بحث دانتو در پاره‌ای موارد با روح نظریات نیچه در تعارض قرار می‌گیرد. زیرا اگر حقیقت را برآورده شدن مصالح و منافع عملی بدانیم، این موضع حرف تازه‌ای را مطرح نمی‌کند. کسان دیگری چون مولر لاتر و گریم[1] هم تفسیر دانتو را پذیرفته‌اند. هر دو ادعا می‌کنند که نیچه باورهایی را مقرون به حقیقت می‌انگارد که نیاز عملی خاصی را برآورده سازد و از این رهگذر به ازدیاد احساس قدرت بینجامد. با این حال آنها مدعی نیستند که این رویکرد نظریهٔ دیگری از حقیقت را در اختیار ما قرار می‌دهد، بلکه نظر آنها این است که نیچه مفهوم متعارف حقیقت را رها کرده و کاربرد تازه‌ای از حقیقت و کذب را مطرح می‌سازد. به هر حال اگر ما نتوانیم دلیلی برای این کاربردِ جدیدِ مورد بحثِ نیچه پیدا کنیم ناگزیر باید بپذیریم که او از روی صرافت طبع و بدون هیچ‌گونه توجیه دقیق فلسفی به این شگرد دست زده است و بنابراین می‌توان در نوآوری او تردید نمود.

بنا به قول پاره‌ای از مفسران اندیشه‌های نیچه و بخصوص هواخواهان او، نیچه برداشت متعارف حقیقت را به علت ماهیت متافیزیکی آن مردود می‌داند. اما برحسب اصل ترادف (equivalence) که عبارت است از نسبت توافق و هم‌چندی (equipollence) میان دو گزاره از لحاظ حقیقت، به دشواری می‌توان آن را متافیزیکی، به آن معنایی که نیچه به‌کار می‌گیرد، دانست؛ زیرا که وی یقین دکارتی را در این خصوص صریحاً مورد تردید قرار داده است. گفتنی است که پاره‌ای از مفسران اندیشه‌های نیچه مدعی هستند که برای تأویل اندیشه‌های او

1. Muller-Lauter and Grimm (1971).

باید از گمانه و فرضیه سود جست و از به‌کارگیری واژه‌هایی چون یقین و حقیقت و صدق و نظایر آن دوری جست. افزون بر این باید توجه داشت که فقط رویکرد متافیزیکی به ما امکان می‌دهد تا از حقیقت و یقین سخن به میان آوریم. بنابراین بااحتیاط می‌توان گفت که هرچند نیچه حقیقت کلیهٔ باورها را نفی نمی‌کند، اما رهیافتهایی خاص به حقیقت را مورد چالش قرار می‌دهد. بدیهی است که نظریهٔ حقیقت مورد قبول نیچه به هیچ‌وجه با اصل ترادف در تعارض نیست. در اینجا اصل ترادف را می‌توان با نظریهٔ عدم تناقض حقیقت (coherence theory of truth) مرتبط دانست چون برحسب نظریهٔ عدم تناقض یا توافق، حقیقت عبارت است از مناسبت میان باورها و یا اعتقادات و تصورات. زیرا اصل ترادف میان دو گزاره یا جمله مناسبتی از نوع هم‌چند و توافق برقرار می‌کند. برحسب اصل ترادف اگر نیچه بگوید ۱) بیزاری و تلخکامی نقشی مؤثر در داوری اخلاقی ایفا می‌کند بنابراین ضرورتاً باید قبول کنیم که ۲) «بیزاری و تلخکامی داوری اخلاقی را شکل می‌دهد» نیز صادق است. اما گزارهٔ ۱ توجیه‌پذیر است و متضمن گزارهٔ ۲ است که در این صورت گزارهٔ ۲ هم توجیه‌پذیر خواهد بود. دو گزاره یا جمله وقتی مترادف‌اند که هر دو دارای ارزش صدق (truth value) واحدی باشند یعنی بتوان یکی را از دیگری استنتاج کرد. دو جمله وقتی در معنا مترادف‌اند که یکی را بتوان در متنی جانشین دیگری کرد بدون آنکه تغییری در معنای متن به وجود آید. اما باید گفت هیچ‌گونه نسبتی میان جملات و جهان خارج موجود نیست. کواین[1] می‌گوید جملات ما در مورد جهان خارج در پیشگاه تجربهٔ حسی ما نه به طور انفرادی که به گونهٔ جمعی قرار می‌گیرد. در مواردی که تجربهٔ حسی ما عقیده و یا باوری را مورد تصدیق قرار می‌دهد این امر به طور غیرمستقیم از طریق ملاحظهٔ تساوی و توافق حاکم بر نظام اعتقادی ما صورت می‌پذیرد.

به طور کلی می‌توان قبول کرد که اصل توافق بر ملاک حقیقت دلالت دارد در حالی که «اصل مطابقت با واقع» ماهیت حقیقت را تشکیل می‌دهد. طرفداران

---

1. Quine

نظریهٔ توافق و از جمله بلانشارد[1] مدعی هستند که صرف حقیقت توافق در میان اعتقادات و تصورات ما به هیچ وجه ثابت نمی‌کند که آنچه با آنها مطابقت دارد در عالم خارج نیز موجود است، بنابراین مبنایی برای قبول مطابقت در اختیار ما نمی‌گذارد چراکه اصل توافق به هیچ وجه تضمین‌کنندهٔ مطابقت نیست، یعنی ملاک توافق تنها در گسترهٔ اعتقادات ما قابل احراز است. اصل توافق ملاکی است که امکان تصدیق حقیقت یک گزاره را فراهم می‌کند اما تضمین‌کنندهٔ آن نیست. از این رو باید گفت که این اصل به هیچ وجه مقوم سرشت حقیقت نمی‌تواند باشد.

به طور کلی نیچه در بحث از حقیقت بیشتر جانب اصل ترادف را گرفته است. بدین معنا که او، هم رویکرد ایده‌آلیسم ذهنی و هم پیش‌فرض‌های دکارتی مربوط به آن را مردود می‌شناسد. دکارت مدعی است که حقیقت به نسبت قوای ذهنی ما دارای استقلال است. این موضوع را از تأمل اول او در کتاب تأملات در فلسفهٔ اولیٰ می‌توان استنباط کرد. به گفتهٔ او می‌توان فرض کرد که اهریمنی بدسگال ما را حتی در آنچه واقعاً حقیقی به نظر می‌رسد فریب داده است. در این صورت مقصود دکارت این است که یک اعتقاد می‌تواند کاذب باشد حتی اگر ما محکمترین دلیل را در جهت قبول آن در اختیار داشته باشیم. دکارت بر این باور است که حقیقت در قبال دلبستگیهای ذهنی ما می‌تواند دارای استقلال باشد. در صورتی می‌توانیم مراد وی را بفهمیم که شک ناشی از فرضیهٔ اهریمنی بدسگال او را بپذیریم. در قسمت آخر «تأمل نخست» می‌گوید:

> بنابراین فرض کنیم که نه یک خدای واقعی بلکه شیطانی شریر و بسیار مکار و فریبکار تمام مهارت خود را در فریفتن من به‌کار بسته است. فرض می‌کنیم که آسمان، هوا، زمین، رنگها، اشکال، صداها و تمام اشیای خارجی که می‌بینم، اوهام و فریبهایی باشد که این شیطان برای صید خوش‌باوری من از آنها استفاده می‌کند.

---

1. Blanshard

دکارت در اینجا یادآور می‌شود که اگر فرض کنیم چشم، گوش و به طور کلی هیچ یک از حواس در اختیار ما نیست اما به خطا خود را واجد آنها می‌دانیم می‌توانیم سرسختانه بر سر فکر خود پایداری کنیم، حتی اگر از همین راه هم به شناخت حقیقت نائل نشویم دست‌کم این‌قدر توانایی داریم که از صدور حکم خودداری کنیم. از این رو سعی می‌کنیم از قبول اعتقادات باطل خودداری کنیم.[۱]

دکارت به منظور تأمین اساسی استوار برای اعتقادات، مدعی است که باید به نظریه‌ای استناد کرد که حقیقت آن ثابت شده باشد. اما از آن رو که دریافت ما از حقیقت ممکن است نادرست باشد و به همین جهت عالی‌ترین فرضیه‌های ما را هم لغزش‌پذیر سازد، بدین اعتبار او وجود خدا را پیش‌زمینهٔ استوار بحث خود قرار می‌دهد. به گفتهٔ او چون کمال خداوندی ایجاب نمی‌کند که شیطانی فریبکار باشد از این رو به ما امکان می‌دهد تا از راه خطا اجتناب کنیم. دلیل وجود خدا خود تضمینی است بر توانایی ما به اعراض از خطا، هرچند که خداوند به ما اختیار داده است تا خود راه صواب را از راه ناصواب بازشناسیم. باز هم اگر ما نهایت کوشش خود را در فهم حقیقت به‌کار گیریم اما باز دچار لغزش و گمراهی شویم در این صورت خداوند بلاتشبیه فریبکار خواهد بود. از این رو باید «تضمین الهی» را تأمین‌کنندهٔ راه صواب از طریق خطا دانست. در واقع تضمین الهی در مورد کلیهٔ اعتقاداتی که برآورندهٔ عالی‌ترین ملاک حقیقت است قابل اطلاق می‌باشد و به همین جهت معیار صدق و حقیقت را می‌توان آزمون بداهت و تمیز به شمار آورد. اما در اینجا دکارت یادآور می‌شود که حقیقت ممکن است با تواناییها و دلبستگیهای معرفتی ما تفاوت داشته باشد. در اینجاست که به استناد برهانهای فوق می‌توان اذعان نمود که دکارت به رئالیسم متافیزیکی و نیز نظریهٔ متافیزیکی مطابقت باور دارد. به این معنا که حقیقت قطع نظر از کیفیات و دلمشغولیهای معرفتی ما وجود دارد. نیچه در نوشته‌های گوناگون

---

۱. دکارت، تأملات در فلسفهٔ اولی، ترجمهٔ احمد احمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۶۱، چاپ اول، ص ۲۳.

خود در مورد حقیقت یادآور می‌شود که باید این پیش‌انگارهٔ دکارتی را رها کنیم که حقیقت قطع نظر از گرایشهای ذهنی و معرفتی ما وجود دارد. او در کتاب فراسوی نیک و بد صریحاً اعلام می‌کند این نکته که این من هستم که می‌اندیشم، یعنی چیزی در اساس می‌باید باشد تا بیندیشد و اندیشیدن فعل و عملی است از سوی وجودی که علت آن به شمار می‌آید، که یک «من» در کار است و سرانجام اینکه هم‌اکنون مسلم است که مراد از اندیشیدن چیست. زیرا اگر من پیشاپیش نزد خود معلوم و معین نکرده باشم که اندیشیدن چیست، با کدام معیار معلوم توانم کرد که آنچه هم‌اکنون روی می‌دهد چه بسا نامش «خواستن» و یا «احساس کردن» نباشد (پارهٔ ۱۶). نیچه در پایان این پاره می‌گوید:

> آن کس که گمان می‌کند با درآویختن به نوعی شهود چنین پرسشهای متافیزیکی را در دم پاسخ تواند گفت مانند آن کسی است که می‌گوید: «من می‌اندیشم و می‌دانم که دست‌کم این حقیقی و واقعی و یقینی است» ــ فیلسوف امروزه او را در برابر یک پوزخند و دو پرسشنماد (علامت سؤال) قرار می‌دهد. چه بسا فیلسوف به او بفهماند که «سرور من محال است حضرت‌عالی به خطا نرفته باشید. پس دیگر حقیقت یعنی چه؟»

دکارت می‌گوید امور ایمانی را باید به عنوان امور یقینی ناشی از الهام خداوند پذیرفت اما در امور عقلی تا حقیقت روشن نشود نباید خود را تابع احکام حواس قرار داد. به نظر او مبانی معرفت در ذهن وجود دارد و اگر نظام تعلیم و تربیت تابع اصول عقلی باشد، معرفت حقایق در ذهن حاصل می‌آید. اما وقتی فرد در معرض تعلیمات و آموزش لغزش‌آمیز قرار گرفت انواع خطاها وارد ذهن می‌شود و معرفت انسان را مخدوش می‌سازد.

او در کتاب گفتار در روش راههای رسیدن به حقیقت را مورد بحث قرار داده و از راه روش‌شناختی راه رسیدن به حقیقت را نشان داده است. او می‌گوید فقط کافی است از بروز خطا در ذهن ممانعت به عمل آوریم تا علم بدون دخالت نیروهای انحرافی قابل حصول گردد. او چهار عامل را در وقوع خطای ذهن

برشمرده است. دکارت در اصول ۷۱ تا ۷۴ اصول فلسفه از این عوامل سخن گفته است به گفتهٔ او این عوامل عبارت‌اند از:

۱. پیشداوری‌های دوران کودکی که موجب می‌شود انسان مطالب را بدون تحقیق بپذیرد.

۲. عادات ناشی از پیشداوری‌ها در سالهای بلوغ.

۳. خستگی ذهن در نتیجهٔ تفکر در امور غیرجسمانی که غامضتر از تفکر در امور جسمانی است.

۴. انس یافتن با واژه‌ها و اشتباه گرفتن آنها به جای پدیده‌ها.

عوامل چهارگانهٔ یاد شده سبب می‌شود ذهن ما هنگام تحقیق در امر حقیقت نتواند به ذات آنها راه یابد. در اصل ۷۱ اصول فلسفه آمده است که در دورهٔ کودکی اولین خطاها به ذهن ما راه می‌یابد. در این سالها ذهن ما چنان پیوند نزدیکی با بدن دارد که جز به تأثراتی که بر بدن وارد می‌شود به چیزی نمی‌پردازد. ذهن ما در آن زمان نمی‌داند که خاستگاه این تصورات چیست، آیا اشیای خارجی است یا نه.

در اصل ۷۲ آورده است که ما نمی‌توانیم این‌گونه پیشداوری‌ها را فراموش کنیم. یعنی حتی وقتی پا به دوران بلوغ عقلی می‌گذاریم؛ هرچند ممکن است از اسارت تن رها شویم اما نمی‌توانیم به آسانی از این پیشداوری‌ها خود را نجات دهیم. در اصل ۷۳ به خستگی ذهن می‌پردازد و یادآور می‌شود که علت سوم خطاهای ما این است که ذهن ما از فرط توجه به چیزهایی که در دایرهٔ حواس ما نیستند خسته می‌شود و ما عادت کرده‌ایم که براساس پیشداوری‌های خود دربارهٔ این‌گونه اموری که ادراک حسی از آنها نداریم داوری کنیم. به نظر او این حواس ما نیست که حقیقت اشیا را بر ما مکشوف می‌دارد بلکه فقط عقل ماست که در این کار دخالت دارد، پس جای شگفتی نیست اگر بیشتر مردم ادراکی آشفته از اشیا دارند زیرا قادر نیستند عقل خود را درست هدایت کنند.

دکارت چهارمین خطا را ناشی از این امر می‌داند که ما اندیشه‌های خود را در قالب الفاظی می‌ریزیم که دقیقاً مبیّن آنها نیست. به گفتهٔ او ما عادت کرده‌ایم که بیشتر به الفاظ فکر کنیم تا به خود اشیا، و الفاظ را آسانتر از اشیا، به یاد

می‌آوریم. گاهی در بحثهای مختلف امور از واژه‌های مبهم بهره می‌گیریم و همین امر موجب لغزش، خواهد شد.[1]

به طور کلی دکارت و گالیله مدعی‌اند که علوم ریاضی مؤدی به حقیقت‌اند و به همین دلیل است که نظریهٔ مطابقت را در مورد حقیقت پذیرفته‌اند. هر دو آنها به استناد آنچه گفته شد عقل سلیم و حس مشترک مبتنی بر ادراکات حسی را مورد تردید قرار داده‌اند. گالیله این نکته را با وضوح بیشتری بیان کرده است. اما دکارت همان نظریهٔ «تضمین الهی» و آموزهٔ وضوح و بداهت را مستند ادعای خود قرار داده است. کانت نیز همین نظریه را پذیرفته و مدعی است که کیفیات ساختاری قابل طرح در قالب فرمولهای ریاضی در مورد جهان مادی از آن نظر به جهان تعلق می‌گیرد که سرشت ذهن ما بر آنها حکم می‌کند، یعنی صورت شهود عقلی در گسترهٔ زمان و مکان زمینهٔ ادراک امور و پدیده‌ها را فراهم می‌سازد. بنابراین نظریات علمی از آن رو با اشیا و پدیده‌های خارجی مطابقت دارند که به سرشت و ساختار ذهن ما تکیه دارند و پدیده‌های مستقل از ذهن نیستند. به این ترتیب کانت علم جدید را مؤدی به حقیقت نمی‌شناسد و از این جهت با نظریهٔ متافیزیکی مطابقت موافق نیست.

معلوم نیست که کانت رئالیسم متافیزیکی را کلاً مردود می‌داند یا نه. مراد از رئالیسم متافیزیکی این است که متعلقات و موضوعات ادراک ما را اشیا و پدیده‌های بیرونی تشکیل می‌دهند و این پدیده‌ها مستقل از ادراک و معرفت ما قرار دارند. طرفداران این مکتب فلسفی بر این باورند که باید از نفوذ گرایشهای ذهنی به داوری در مورد پدیده‌ها جلوگیری نمود و اشیا و پدیده‌ها را آن‌گونه که هستند ادراک نمود. ظاهراً کانت با طرح نظریهٔ «شیء فی‌نفسه» خود را از اردوگاه رئالیسم جدا نمود. به نظر او نمی‌توانیم حقیقت غایی امور و پدیده‌ها را دریابیم زیرا ما امور را به همان کیفیتی که بر ما پدیدار می‌شوند می‌شناسیم بنابراین حقیقت باید از ساختار ذهنی ما مستقل باشد، یعنی حقیقت فارغ از

---

1. Rene Descartes, *The Philosophical Works of Descartes*, translated by E.S. Haldane and G. T. R. Ross, 2 volumes, 1911-1912.

مصالح معرفتی ما استقرار دارد. بدیهی است که کانت در فلسفهٔ خویش بـه دو جهان اشاره کرده است یکی سپهر گوهری و دیگر سپهر پدیدار. بنابراین می‌توان گفت از دیدگاه او دو حقیقت وجود دارد؛ یکی حقیقت گـوهری کـه بـا سـپهر گوهری مطابقت دارد و دیگر حقیقت پدیدار که با سپهر پدیدار سـازگار است. علم نیز به ما امکان می‌دهد که تنها به این حریم وارد شویم. می‌توان گفت کانت در مورد سپهرِ گوهری (noumenal reality) رئالیست متافیزیکی است اما اگـر گفته شود که آنچه ما راجع به جهان می‌دانیم تنها چیزی است که امکان شناخت دارد در این صورت می‌توان او را رئالیسم‌ستیز خواند.

نیچه نیز با کانت موافق است که ما نمی‌توانیم اشیا فـی‌نفسه را بشـناسیم و برعکس دکارت به نظر او حقیقتی را که ما می‌شناسیم به هیچ وجه موازین نظریهٔ مطابقت متافیزیکی را برآورده نمی‌سازد. به همین اعتبار می‌توان موضع نیچه در مورد حقیقت را با نظریهٔ نوکانتیان در این خصوص مشابه دانست. چراکه نیچه گفته‌های خویش در مورد حقیقت را برپایهٔ دریافتهای خود از معرفت کانتی در مورد شیء فی‌نفسه استوار نموده است.[1]

در واقع می‌توان گفت که نظریهٔ نیچه در مورد حـقیقت بـا نـظریهٔ ریـچارد رورتی موافقت دارد. چه، رورتی هم مدعی است که فلسفه در مورد معرفت و حقیقت نمی‌تواند چیزی فراتر از فهم متعارف و شعور مشترک جامعه را به‌گونه‌ای منظم به ما عرضه دارد. از این رو باید نظریهٔ او دربارهٔ حقیقت و معرفت را بر پایهٔ اصل ترادف، نوعی رئالیسم مبتنی بر شعور متعارف جامعه تلقی نمود. پس باید نظریهٔ نیچه در این خصوص را مغایر با تأویل دکارت از حقیقت دانست.[2]

تفسیرهای سنتی از حقیقت ــ کافمن و هیدگر

والتر کافمن، اندیشمند آلمانی‌تبار معاصر، در کتابی مـوسوم بـه نیچه، فیلسوف،

---

1. Maudmary Clark, *Nietzsche and Truth*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 29-61.

2. Richard Rorty, *Philosophy and Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979, p. 176.

روان‌شناس، دجال[1] ضمن تفسیر اندیشه‌های نیچه به شیوه‌ای تجربی‌مشرب، تفسیر مسلط در جامعهٔ امریکا در دههٔ هفتاد و هشتاد دربارهٔ نیچه را جهت داده است. او که مترجم آثار نیچه به زبان انگلیسی است در این کتاب آورده است که آنچه تحت‌عنوان تناقض در نظریهٔ نیچه مطرح می‌شود امری است ظاهری و غیراصولی. نیچه به هیچ وجه انکارکنندهٔ وجود حقیقت نیست. او به هیچ وجه به دنبال طرح نظریه‌ای متافیزیکی در این زمینه نبوده است. کافمن بر آن دسته از متونی تکیه می‌کند که در آنها نیچه وجود و ارزش حقیقت را مورد تأکید قرار داده است. وی کوشیده است تا انکار حقیقت از ناحیهٔ نیچه را با نظریهٔ جهان گوهرین توجیه کند. مراد از «جهان گوهرین» همانا گسترهٔ فراحسی و فراطبیعی صورتهای افلاطونی و یا شیء فی‌نفسه کانت است. کافمن مدعی است که نیچه هر نوع رویکرد متافیزیکی به حقیقت را انکار نموده است اما وجود حقیقت تجربی را مورد تأیید قرار داده است. نیچه حقیقتی را تصدیق می‌کند که از گزاره‌ها، قضایا و جملات ناشی شود. نیچه صحت و حقیقت هر نوع گزارهٔ متافیزیکی را مورد تردید قرار می‌دهد. او آموزهٔ بازگشت جاودانه و ارادهٔ معطوف به قدرت را اساس حقایق تجربی می‌شناسد. کافمن ادعای نیچه را مبنی بر اینکه «بازگشت جاودانهٔ همان» علمی‌ترین فرضیهٔ ممکن است می‌پذیرد. به نظر وی ارادهٔ معطوف به قدرت چیزی جز تداوم فرضیهٔ تجربی در مورد انگیزه‌های بشری نیست (فصل ۷). و بالاخره او مسئلهٔ ایمان به حقیقت را جلوه‌ای از آرمان زاهدانهٔ مورد بحث نیچه تلقی می‌کند. در فصل ششم کتابِ یادشده کافمن مدعی است که نیچه آرمان زاهدانه و باور به حقیقت را پذیرفته است.

برخی از پژوهشگران متأخر، به دلایلی رویکرد والتر کافمن به نیچه را مورد تردید قرار داده‌اند؛ اولاً اگر نظریهٔ ارادهٔ معطوف به قدرت و بازگشت جاودانه را به سیاق سنتی مدعایی بی‌چون و چرا در مورد سرشت واقعیت بدانیم یعنی آنها را گونه‌ای مطابقت با واقعیت تلقی کنیم، در این صورت نمی‌توانیم منش

---

1. Walter Kaufmann, *Nietzsche as Philosopher, Psychologist Antichrist*, Princeton University Press, 1974.

متافیزیکی آنها را مورد تردید قرار دهیم. افزون بر این در اکثر نوشته‌های نیچه تنها حقیقت متافیزیکی و یا شیء فی‌نفسه نیست که مورد تردید قرار گرفته بلکه موارد مهمتری نیز مطرح است. وی بر این باور است که حقایق چیزی نیستند جز پندارهایی پیش‌ساخته که ما آنها را حقیقت تلقی می‌کنیم.[1] بنابراین تفسیر کافمن با نص نوشته‌های نیچه سازگار نیست. تأکید کافمن بر باور نیچه به حقیقت و آرمان زاهدانهٔ امکان تبیین رویکرد او به حقیقت به شیوه‌ای اساسی و رادیکال را محدود می‌سازد. کلیهٔ نوشته‌های نیچه حاکی است که آنچه او در مورد حقیقت می‌گوید برای زیست آدمیان حائز اهمیت است. همین نکته است که او را در تقابل با سنت فلسفی غرب قرار می‌دهد. کوتاه سخن آنکه کافمن سعی کرده ثابت کند که نفی حقیقت از ناحیهٔ نیچه صرفاً به حقایق متافیزیکی تعلق می‌گیرد و حقایق تجربی را از این قاعده مستثنی دانسته است. افزون بر این او معتقد است که مفاهیم در اغلب موارد واقعیت را مخدوش می‌سازند و هیئتی منجمد از آن عرضه می‌دارند که تحت عنوان حقیقت در گسترهٔ متافیزیک مطرح می‌شود.

هیدگر

هیدگر، فیلسوف معاصر آلمانی، از سال ۱۹۳۶ تا ۱۹۴۰ چهار درس‌گفتار خود را در دانشگاه فرایبورگ به اندیشه‌های نیچه اختصاص داده است. او در ضمن این درس‌گفتارها تأکید می‌کند که مدعای نیچه در مورد حقیقت، متضمن نظریهٔ مطابقت حقیقت است.[2] هیدگر آموزهٔ بازگشت جاودانهٔ همان و ارادهٔ معطوف به قدرت را جلوه‌ای از حقیقت می‌شمارد اما تفسیر او از تلقی نیچه از حقیقت از ایرادات خاصی برکنار نیست. نخست آنکه او دریافت تجربی باور ارادهٔ معطوف به قدرت را مورد تردید قرار می‌دهد. هرچند که هیدگر نیچه را بزرگترین منقد متافیزیک تلقی می‌کند، اما معتقد است که این آموزه‌ها خود دارای منش و

---

1. Allan Megill, *Prophets of Extremity*: *Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, Berkeley: University of California Press, 1985, p. 207.

2. Heidegger. *Nietzsche*, translated by David Farrell Krell, vol. 1, San Francisco: Harper, 1991, pp. 621-655.

ماهیتی متافیزیکی است زیرا آنها را می‌توان پاسخی به مسائل سنتی متافیزیک، یعنی پرسش از ماهیت و وجود آنچه هست محسوب داشت. دوم آنکه هیدگر به هیچ وجه نکوشیده تا ایراد نیچه به مفهوم حقیقت را چون کافمن تبیین و توجیه کند بلکه آن را پیامد غایی رویکرد متافیزیکی به حقیقت در مقام مطابقت با واقعیت شمرده است. و بالاخره هیدگر بیش از هرکس دیگری کوشیده تا ماهیت اساسی مدعای نیچه در مورد حقیقت را از طریق احراز مناسبت میان نیهیلیسم و رویکرد تکنولوژیک به جهان در عصر حاضر تبیین کند.

با وجود این هیدگر به هیچ وجه در پی توجیه تناقضات ظاهری رهیافت نیچه به حقیقت برنیامده است. به نظر او نیچه در ورطهٔ نظریهٔ مطابقت حقیقت فرومانده که این امر ریشه در گرایش ناخودآگاه او به حوزهٔ متافیزیک دارد. در واقع می‌توان گفت تفسیر او از اندیشه‌های نیچه بیشتر در جهت اثبات موضع خودش بوده است.

هیدگر در مراحل اخیر سیر فلسفی خویش بیشتر به دنبال بازیافت مفهوم هستی یا وجود در تلاش است. او تمام سعی خود را به احیای سلطهٔ هستی در فلسفه معطوف می‌دارد و در نوشته‌های اولیه‌اش همواره تأکید می‌کند که هستی در قلمرو متافیزیک مورد غفلت قرار گرفته است. فلاسفه هرچند که از دیرباز بحث هستی هستی‌ها را مورد تأکید قرار داده‌اند اما هیچ‌گاه به خود هستی عنایت کافی مبذول نداشته‌اند. آنها فهم هستی را امری بدیهی انگاشته‌اند.

در واقع پرسش از هستی در سیر تکامل متافیزیک از دوران افلاطون به بعد همواره مورد اغماض قرار گرفته است و پرسش از وجودِ موجود بیشتر مورد تأکید بوده است. هیدگر در نوشته‌های بعدی خود پیوسته تأکید می‌کند که رسالت اصلی «هستی‌شناسی اساسی» باید در پرسش از وجود متجلی شود، بدین معنا که هستی باید همیشه به وجهی استفهامی مورد توجه قرار گیرد، یعنی باید پرسش از هستی را همواره زنده نگه داشت. هیدگر اذعان می‌کند که متافیزیک غرب خود همیشه به صورت تاریخ هستی مطرح بوده، تاریخی که در آن، وجود خود را به گونه‌ای انعزالی باز نموده است. به اعتباری می‌توان گفت تاریخ فلسفه چیزی نیست جز تاریخ هستی. وی کوشیده تا مفهوم یا راز

هستی را آن‌گونه که تحت سیطرهٔ انسان قرار نمی‌گیرد بازگشاید. بازگشودن مفهوم هستی نیز خود متضمن درک معنای اصیل حقیقت در مقام انکشاف و پرده‌گشایی از وجود است. به گفتهٔ او در این راستا انسان متقرر در زمان و مکان (Dasein) شبان هستی و سرایدار سراچهٔ وجود محسوب می‌شود. به نظر وی وقتی که وجود در معرض انکشاف قرار گرفت دیگر جایی برای چیرگی انسان بر هستی به مدد تکنولوژی باقی نمی‌گذارد.

نیچه در کتابِ شامگاه بتان صریحاً اعلام می‌کند که هستی یا وجود مجاز و «افسانه‌ای میان‌تهی» است («تاریخ یک خطا»). بنابراین به احتمال زیاد وی موضع هیدگر در مورد وجود را غیرقابل تأیید می‌انگارد. وقتی که به قول هیدگر موضع نیچه در قبال متافیزیک متضمن کیفیتی تناقض‌آمیز است بنابراین، چنانچه بزرگترین منقد متافیزیک غرب خود گرفتار متافیزیک تلقی شود، در این صورت چیزی باید از ناحیهٔ وی مورد غفلت قرار گرفته باشد. از طرف دیگر اگر انکار حقیقت از سوی نیچه نتیجهٔ قطعی قبول نظریهٔ مطابقت باشد در این صورت او نمی‌تواند از ارائهٔ نظریه خود دربارهٔ حقیقت طفره رود. به سخن دیگر ما باید به دنبال مفهوم متفاوتی از حقیقت به جستجو و کنکاش بپردازیم. این موارد راه را بر ارائهٔ تعبیر خاص هیدگر از متافیزیک می‌گشاید.

هیدگر مدعی است که غفلت نیچه از حقیقت متافیزیک در واقع از غفلت او نسبت به وجود سرچشمه می‌گیرد. به تعبیر هیدگر فهم نیچه از متافیزیک و انکار او خود دارای منشی متافیزیکی است چراکه وی از درک معنای وجود غافل بوده و متافیزیک را در مقام ارزش اعتبار نموده است. بدین معنا که نیچه متافیزیک را عبارت می‌داند از قبول «جهانی متعالی» که با این جهان فاصله دارد و آن را کم‌ارزش تلقی می‌کند و باور به چنین جهانی زمینهٔ چیرگی نیهیلیسم را فراهم می‌آورد. زیرا سرانجام ارزشهای متافیزیکی مزبور مورد تردید و انکار قرار می‌گیرد. نیچه در پی آن است تا با گذشت از متافیزیک، به نیهیلیسم فائق آید. او طرق نیل به این هدف را تکیه بر آموزهٔ بازگشت جاودانهٔ همان می‌داند. بدیهی است که در سایهٔ قبول آموزهٔ بازگشت جاودانهٔ همان «جهان برین» (transcendental world) مورد تردید قرار می‌گیرد و ارادهٔ معطوف به قدرت

زمینهٔ ارزش‌گذاری تازه‌ای را فراهم می‌سازد.

هیدگر مدعی است که آموزه‌های فوق خود دارای ماهیتی متافیزیکی هستند زیرا پاسخ خاص را به مسئله وجود موجود عرضه می‌دارند. در چنین چارچوبی ارادهٔ معطوف به قدرت به عنوان ماهیت و بازگشت جاودانهٔ همان در مقام وجهی از وجود پدیدار می‌شود. اما باید در نظر داشت که پاره‌ای از هواخواهان نیچه مثل والتر کافمن یادآور می‌شوند که باور وی به ارادهٔ معطوف به قدرت و بازگشت جاودانهٔ همان ابزاری است که نیچه در نفی متافیزیک به‌کار گرفته است و بنابراین نمی‌توان این مفاهیم را متافیزیکی دانست. به نظر نیچه باور به جهانی برین خود مستلزم کم‌اعتبار نمودن این جهان است. بنا به مراتب یادشده هیدگر برای اثبات نظریهٔ خود مبتنی بر اینکه نیچه واپسین متافیزیسین عصر حاضر است به اقامهٔ دلیلی استوار نیاز دارد. وی مدعی است که نظریهٔ ارادهٔ معطوف به قدرت نیچه وجود را به مرتبهٔ یک ارزش تنزیل داده و به همین جهت باید آموزهٔ او را بخشی از میراث دکارتی متافیزیک جدید دانست.

به نظر هیدگر با ظهور فلسفهٔ دکارت انسان یا دازاین دستخوش گشتاری بی‌سابقه گردیده و بالاخره به سوژه تبدیل شده؛ بدین معنا که بنیاد گوهری همهٔ موجودات شناخته شده است. با توجه به نظریهٔ شک‌روشی دکارت در اولین تأمل او انسان داور غایی هستی شناخته شده است. دکارت در تأمل اول خود می‌گوید: «می‌بایست یک بار در زندگی تصمیمی قاطع بگیریم و خود را از قید تمام آرایی که تا آن زمان پذیرفته‌ایم وارهانیم». در چنین تعلیقی تنها آن چیزی واجد وصف هستی می‌شود که آدمی پس از اعمال شک در مورد آن، هستی آن را در ذهن خود یقین بداند. بنابراین دکارت انسان اندیشمند را در قیاس با سایر موجودات در پایگاهی مسلط قرار داده است. هرچند که نیچه سوژهٔ دکارتی را به عنوان افسانه منطق مورد چالش قرار داده است اما به نظر هیدگر او نیز چون سایر فلاسفهٔ معاصر به تأسی از دکارت انسان را بنیاد و بن‌دهش دانسته است. تنها اختلاف نیچه با دکارت در این است که سوژهٔ نیچه‌ای دارای گوهری روحانی نیست. او صرفاً موجودی است جسمانی که کانون انگیزشها و احساسات زیستی است و این فراگردهای زیستی در لباس ارادهٔ معطوف به

قدرت تبلور می‌یابد.[1] سوژهٔ نیچه‌ای نیز چون سوژهٔ دکارتی خود معیار همهٔ هستی قرار می‌گیرد. در واقع ارادهٔ معطوف به قدرت آن سوی سکه متافیزیکی ادعای نیچه در مورد حقیقت محسوب می‌شود.

به نظر هیدگر ماهیت حقیقت را خطا تلقی کردن و یا به تعبیر دیگر حقیقت را پندار محض دانستن وجه دیگری از قادر مطلق دانستن و داور حقیقت و خطا تلقی نمودن انسان است. به سخن دیگر نیچه حقیقت را تا جایی مفید می‌داند که مصالح سوژه یا فاعل شناسنده را برآورده سازد. بنابراین چیزی به عنوان حقیقت اعتبار می‌شود که ماهیت آن با ارادهٔ معطوف به قدرت سازگار باشد. و در راستای ارادهٔ معطوف به قدرت است که وجود به مرتبهٔ ارزش تنزل می‌یابد.[2]

نیچه با تأکید بر نظریهٔ ارادهٔ معطوف به قدرت نه تنها حقیقت را پندار می‌انگارد بلکه «وجود» را «افسانه‌ای میان‌تهی» تلقی می‌کند. به همین جهت است که هیدگر ارادهٔ معطوف به قدرت را نشانهٔ تمامت متافیزیک می‌شمارد. در واقع با تنزیل وجود به ارزش، آموزهٔ ارادهٔ معطوف به قدرت سنت متافیزیکی را ماهیتی نیهیلیستی می‌بخشد. هیدگر نیهیلیسمی را که نیچه در پی فائق آمدن بر آن برآمده چیزی نمی‌داند جز خلط معنای وجود و لاجرم تکیه نمودن بر موجودات و سرانجام در پردهٔ حجاب قرار گرفتن وجود.

کوتاه سخن آنکه به نظر هیدگر، نیچه آخرین فیلسوفی است که در انسانی نمودن حقیقت (humanization of truth) نقشی اساسی ایفا کرده است. بدین معنا که در اندیشه‌های وی متافیزیک غرب به کمال تحقق خود رسیده و سرانجام تمامت یافته است. دو عامل مهم در اندیشه‌های نیچه او را در زمرهٔ اندیشمندان متافیزیکی قرار می‌دهد، یکی ارادهٔ معطوف به قدرت و دیگر بازگشت جاودانهٔ همان. هیدگر می‌گوید نیچه این دو آموزه را به صورت متافیزیکی تأویل نموده است. به نظر او هستی موجودات جلوه‌ای است از ارادهٔ معطوف به قدرت. مراد از ارادهٔ معطوف به قدرت، اراده نمودن و خواستن قدرت خویش و یا اراده نمودنی است که خود متضمن اراده کردن هستی خویش است. به طور کلی اراده

---

1. Heidegger, *Nietzsche*, vol. II, p. 121. 2. *Ibid.*, p. 176.

نمودن در اغلب موارد راه به تزاید و افزون شدن دارد. بدین معنا که ارادهٔ معطوف به قدرت عبارت است از فرارفتن از خویشتن و استعلا یافتن. در حقیقت می‌توان این فراروی و فرایازی را گوهر حیات شمرد.

اما مراد از بازگشت جاودانهٔ همان، ارادهٔ معطوف به قدرت است. یا برعکس گوهر ارادهٔ معطوف به قدرت را باید بازگشت جاودانهٔ همان شمرد. نیچه وجود را هم بازگشت جاودانهٔ همان می‌داند. در نظر او وجود همان زمان است و زمان چیزی نیست جز بازگشت جاودانه. هستی و زمان نامهایی هستند که بر یک چیز دلالت دارند. ابدیت (eternity) یا زمان بازگشت را می‌توان تنها براساس لحظهٔ کنونی شناخت. به سخن دیگر در راستای زمان است که گذشته و آینده در اکنون میعادگاه خود را می‌جویند.

هیدگر می‌گوید جنبه‌ای از متافیزیک را که نیچه مورد چالش قرار داده نظریهٔ جهان برین یا حقیقی است. افلاطون به طور کلی دو جهان حقیقی و مجازی قائل است و مدعی است که عالم محسوس گستره‌ای است غیرحقیقی اما جهان معقول و مثل گستره‌ای حقیقی محسوب می‌شود. هیدگر می‌گوید نیچه این جنبه از متافیزیک را به چالش گرفته و مدعی است که این نگاه افلاطون ریشه در نیهیلیسم دارد. اما این چالش به هیچ روی وی را از دستبرد متافیزیک مبرا نمی‌کند. همان طور که در بالا نیز گفتیم نیچه وجود را برحسب ارزش تأویل می‌کند زیرا وجود در پرده‌ای از کتمان قرار گرفته است.

هیدگر در کتاب هستی و زمان (بخش ۴۴) نظریهٔ مطابقت حقیقت را عارضه و نشانهٔ غفلت از وجود می‌داند. به همین جهت وی نیچه و فلسفهٔ او را جزء لاینفک ادراک متافیزیکی می‌شمارد و اوج آن را در انکار وجود جستجو می‌کند. هیدگر می‌گوید در اومانیسم افلاطون و ارادهٔ معطوف به قدرت نیچه، انسان معیار همه چیز تلقی می‌شود بدین معنا که انسان به عنوان ملاک و محور هستی همه چیز را به خود موکول می‌سازد و نتیجهٔ این رویکرد این است که انسان و جهان او بی‌ملاک، بدون محور و فاقد غایت و لاجرم بی‌اعتبار می‌گردد. وقتی انسان خود را بنیاد همهٔ هستی قرار داد در این صورت خود بدون کانون و اساس و سرگردان می‌شود و به ورطهٔ نیهیلیسم فرومی‌غلتد.

تفسیرهای جدید نیچه‌باوران نو از حقیقت

در واقع کاستیها و نارساییهای تفسیر والتر کافمن و هیدگر برخی از اندیشمندان را بر آن داشته تا نحلهٔ «نیچه باوران نو» را پایه‌ریزی کنند. این گروه تأویل تازه‌ای از رویکرد نیچه به حقیقت عرضه داشته‌اند. آنها نیز چون مفسران سنتی در برخورد با تناقضات ظاهریِ موضع نیچه در مورد حقیقت دو راه در پیش روی خود داشته‌اند. یکی آنکه نظر او را به وجهی توجیه کنند و دیگر اینکه از برخورد نیچه با حقیقت چیزهای تازه‌ای بیاموزند. روش نخست را کسانی چون آرتور دانتو دنبال کرده‌اند. در حالی که قرائت دریدا و شاگردانش از اندیشه‌های نیچه در پی فهم چیزهای تازه‌ای از لابه‌لای نوشته‌های او بوده است.[1]

رویکرد تحلیلی دانتو و پیروان او برپایهٔ تمایز میان نظریات و برداشتهای مختلف از ماهیت حقیقت استوار است. بنابراین گزینه‌ای که در این راه وجود دارد یکی نظریهٔ مطابقت حقیقت، دیگر نظریه توافق و سوم نظریهٔ پراگماتیستی است. هدف آنها برطرف نمودن تناقضات ظاهری در مواضع نیچه از طریق طرح این مدعاست که او وجود حقیقت به معنای مطابقت اعتقادات با واقعیت را انکار می‌کرده اما در عین حال حقیقت ادعاهای خود را در پرتو نظریهٔ توافق (coherence) و یا آموزهٔ پراگماتیستی مورد تصدیق قرار می‌داده است. آرتور دانتو پاره‌ای از تناقضات موجود در نظریهٔ حقیقت نیچه را از همین راه برطرف نموده است. تفسیر دانتو این است که به نظر نیچه حقیقت پنداری بیش نیست زیرا وی انکار می‌کند که حقایق ما با واقعیت مطابقت دارد. با این حال حقیقت پاره‌ای از نظریات و باورها را در معنای پراگماتیستی آن می‌پذیرد چراکه این برداشت از حقیقت آدمی را در حل معضلات زندگی یاری می‌دهد.

بدیهی است که حتی اگر بپذیریم که نیچه در چارچوب نظریه‌های تجربی به گونه‌ای از پراگماتیست‌های امریکایی همداستان است اما خود آرتور دانتو اقرار نموده است که وقتی بحث از نظریهٔ بازگشت جاودانهٔ همان و ارادهٔ معطوف به قدرت به میان می‌آید دیگر نمی‌توان نیچه را پراگماتیست تلقی کرد. این نظریه‌ها

---

1. Arthur Danto, *Nietzsche as Philosopher*, p. 71.

دارای ماهیتی متافیزیکی است و بنابراین قهراً باید با واقعیت مطابقت داشته باشد.[1] دانتو هیچ‌گونه تلاشی در سازگار نمودن این نظریه با نقد نیچه از متافیزیک به عمل نیاورده است. تفسیر دانتو مؤید این استنتاج ریچارد رورتی است که می‌گوید ویلیام جیمز و نیچه در نقد اندیشه‌های قرن نوزدهم نظریات مشابهی ابراز داشته‌اند. اما نقد جیمز از نقد نیچه قابل‌قبول‌تر است زیرا ویلیام جیمز از عوامل متافیزیکی موجود در نوشته‌های نیچه برکنار است. این همان عواملی است که مورد انتقاد هیدگر هم قرار گرفته است.[2]

برند ماگنوس[3] بیش از همهٔ پژوهندگان تحلیلی سعی نموده است تا دامن نیچه را از متافیزیک پاک نگه دارد. او در فصل هشتم کتاب خود موسوم به «ضرورت وجودی نیچه» بازگشت جاودان را ضرورت و یا اسطوره می‌خواند و اضافه می‌کند که ارادهٔ معطوف به قدرت آموزه‌ای فرافلسفی در باب ماهیت فلسفه و به طور کلی نظریه است. با این حال می‌پذیرد که روایت او به هیچ وجه تناقضات موجود در نوشته‌های نیچه را حل نمی‌کند زیرا نیچه با همهٔ این احوال ناچار است ارادهٔ معطوف به قدرت را حقیقی تلقی کند، یعنی آن را با ماهیت فلسفه و به طور کلی با نظریه سازگار فرض کند و از آن رو که این رویکرد با انکار حقیقت از ناحیهٔ نیچه سازگار نیست، بنابراین شگرد تحلیلی قادر نیست تناقضات موجود در این موضع را تبیین و توجیه کند.

طرفداران شگرد بنیان‌فکنی و ساختارشکنی تناقضات یادشده را می‌پذیرند اما به هیچ وجه در پی حل آنها برنمی‌آیند، یعنی آنها را مشکل تلقی نمی‌کنند. دریدا شگرد برخورد با این وضع را این‌گونه خلاصه کرده است:

> نمی‌توان بدون در نظر گرفتن مفاهیم متافیزیکی آنها را مورد چالش قرار داد. به طور کلی زبان و نحو و واژه‌ای وجود ندارد که با تاریخ متافیزیک

---

1. *Ibid.*, p. 69.

2. Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

3. Brend Magnus

بیگانه باشد. به عبارت دیگر ما نمی‌توانیم گزاره و قضیهٔ درهم کوبنده‌ای را مطرح کنیم که خود قبلاً به قالب منطق و طرحی که مورد چالش است درنیامده باشد.[1]

بدین معنا که هر پدیده و یا طرحی را که مورد مناقشه قرار می‌دهیم خود گرفتار و مبتلا می‌آییم.

در اینجا دریدا به تأویل هیدگر پاسخ می‌گوید. اگر مفروضات متافیزیکی در صرف و نحو زبان ما گنجیده باشد، در این صورت چگونه می‌توان گزاره‌ای را به زبان آورد که از پیش‌انگاره‌ها و مفروضات یادشده مبرا باشد. نیچه نمی‌توانسته متافیزیک را به چالش گیرد بدون آنکه خود درگیر آن نشود. این مطلب متضمن این حقیقت است که نقد نیچه به متافیزیک، خود او را با تناقضی آشکار روبه‌رو خواهد ساخت. بدیهی است که طرح چنین ادعایی به هیچ وجه به معنای عدم امکان تفکر عمیق دربارهٔ ماهیت متافیزیک و یا نیاز به فرارفتن از قلمرو اندیشهٔ نیچه و ورود به ساحت تفکر هیدگر نمی‌تواند باشد. دریدا ضمن قیاس نمودن نقد متافیزیک نیچه با نقد مفاهیم وجود و حقیقت در واقع بر این نظر تأکید می‌کند که نیچه هر اعتقادی را که حقیقت قلمداد شود مورد نقادی قرار می‌دهد و به طور کلی هر چیزی را که ما واجد ثبات و حضوری پایدار قلمداد کنیم از نظر او با ایرادات متعددی روبه‌روست. اگر ما متافیزیک را مرادف اندیشه‌های تعقلی-کلامی قلمداد کنیم در این صورت مشخص می‌شود که چرا نیچه به آسانی نمی‌توانسته خود را از گسترهٔ متافیزیک رها سازد. به نظر او اگر جهان را فراگردی سیال، پرتکاپو و ناپایدار تلقی کنیم در این صورت هیچ چیز نیست که از لحاظ دوام و ثبات امکان شکل‌گیری اعتقادات حقیقی را فراهم کند. اگر بگوییم متافیزیک در اعماق زبان ما نفوذ کرده، قهراً باید به این نتیجه برسیم که زبان ما نمی‌تواند این جهان هراکلیتی را تصویر کند، زیرا از آنجایی که زبان متافیزیکی در پی ثبات و پایداری و حقیقت است، نمی‌تواند امور ناپایدار را

---

1. Derrida, *Writing and Difference*, translated by Alan Bass, Chicago: Chicago University Press, 1978, p. 280.

تجسم بخشد. با این وصف بعضی برآن‌اند که نیچه با مردود شناختن متافیزیک خود را دچار مشکلی بزرگتر نموده است چرا که او بیشتر از هرکس دیگری در مغاک متافیزیک درغلتیده است. پاسخ طرفداران بنیان‌فکنی این است که نوشته‌های نیچه نشان می‌دهد که می‌توان با ایجاد تزلزل در بنیادها و ارکان متافیزیکی آن را از درون فرسود.

پل دومان[1] در یکی از جذابترین و جالبترین تفسیرهای خود شگرد نیچه در مورد متافیزیک را مورد تحلیل قرار داده است. به گفتهٔ او نیچه در کلیهٔ نوشته‌های خود کوشیده تا از طریق توسل به روش بنیان‌فکنی و ساختارشکنی بنای متافیزیک را از درون متلاشی کند. در واقع او میان آنچه در یک گزاره به طور مستقیم بیان می‌شود و آنچه گزاره مزبور می‌نمایاند تفاوت قائل است؛ بدین معنا که در نوشته‌های نیچه، هرچند گزاره‌ها درون‌مایه‌ای متافیزیکی دارند، اما اگر ما صرفاً به آنچه با لفظ بیان می‌شود توجه کنیم نیچه را باید اندیشمندی متافیزیکی قلمداد کنیم که قادر نیست با نقد خویش از متافیزیک صادقانه برخورد کند. پل دومان می‌گوید، اما اگر به جای تکیه بر گفته‌های او به آنچه از طریق زبان صورت می‌گیرد بیندیشیم درمی‌یابیم که این گزاره‌های متافیزیکی هر یک به نحوی در فرسودن اساس متافیزیک نقشی انکارناپذیر ایفا می‌کنند و کاستیها و لغزشهای متافیزیکی را برملا می‌سازند. گزاره‌های نیچه بدون آنکه اسیر تناقض شوند چیزهایی را به ما می‌نمایانند که آنها را نمی‌توان از برخورد سطحی با واژه‌ها و عبارات به دست آورد. برای مثال وقتی گفته می‌شود زبان به طور کلی دارای منش و ماهیتی استعاری است یعنی برپایهٔ سخنوری و خطابه استوار است تا بر منطق، و به همین اعتبار قادر نیست با پدیده‌های غیرزبانی مطابقت پیدا کند، این چیزی است که با متافیزیک در تعارض است؛ زیرا متافیزیک مدعی است که باید زبان را با واقعیت منطبق نمود. پل دومان می‌گوید می‌توان محدودیتهای اندیشهٔ استدلالی تعقلی را با تکیه بر سرچشمه‌های آن در زبان و استعاره نشان داد. تناقض میان نظریهٔ نیچه و کارکرد متافیزیک

---

1. Paul de Man

به هیچ وجه حاکی از عدم کفایت و استواری فلسفهٔ او نیست، زیرا در سایهٔ همین تناقضات می‌توان پندارها و توهمات متافیزیکی را به اثبات رساند.

این بدان معنا نیست که نیچه و یا طرفداران او حقیقت را در اختیار دارند. اگر آنها بتوانند خود را به قولی حقیقت بدانند، در این صورت ادعای نیچه مبنی بر اینکه حقیقت خودپنداری بیش نیست در معرض ایرادی اساسی واقع خواهد شد، یعنی پایگاه او با گفته‌هایش ناسازگار خواهد بود. پل دومان تأکید می‌کند که او خود دچار همان لغزشهایی است که خودش برملا ساخته است. دومان کتاب تمثیلهای خواندن را به سال ۱۹۷۹ منتشر کرده است. در سال ۱۹۷۱ هم کتاب نابینایی و بینش را به چاپ رسانده بود. او چند سالی را در دانشگاه ییل امریکا به تدریس اشتغال داشته. دومان بیش از هر کس دیگری از نیچه تأثیر پذیرفته است. نظریه‌های او در مورد نقش استعاره و مجاز ریشه در رویکرد نیچه دارد. به نظر او همان‌گونه که قبلاً گفتیم زبان دارای ماهیتی استعاری است. به طور کلی متن به هیچ وجه معنایی خارج از وجود خویش را نمی‌آفریند بلکه خود بر چیزی درون متن دلالت دارد. هر متن وقتی بخواهد نکته‌ای خارج از متن را ثابت کند در واقع کژراهه را در پیش گرفته است. متن به طور کلی از دلالتهای معنایی پرهیز می‌کند.[1] دومان قبل از مرگش مقاله‌ای در نشریهٔ مطالعات ییل به چاپ رسانده که «مقاومت در برابر نظریه» نام دارد.[2] او در این مقاله نظریهٔ حقیقت نیچه را تعمیم داده است. به گفتهٔ او هرچند که حقیقت در زبان امری ضروری می‌نماید اما حصول آن امکان‌ناپذیر است. زیرا زبان تکیه‌اش بر نظریهٔ بیان و بلاغت است و به همین جهت دارای ماهیتی استعاری است و براساس فاصله از حقیقت تکوین یافته است. بنابراین رابطهٔ میان زبان و جهان را باید دارای ماهیتی غیرحقیقی یعنی مجازی تلقی نمود. قطعاً نیچه مدعی است که خود حقیقت را در اختیار گرفته است ــ حتی وقتی که می‌گوید حقایق

---

1. Paul de Man, *Allegories of Reading*, New Haven: Yale University Press, 1979; *Blindness and Insight*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.

2. Paul de Man, "Resistance to Theory", in *Yale Studies*, 63, 1982.

پندارهایی بیش نیست. بنابراین نوشته‌های او هم آکنده از لغزشها و خطاهایی است که وی سراسر عمر خود را وقف انکار آنها نموده است. با این حال باید این نوشته‌ها را دارای ضبط و ربط بدانیم و وقتی «تمثیل خطاها» را در نوشته‌های نیچه ملاحظه می‌کنیم باید اذعان کنیم که او انگاره و الگوی انسجام را در فلسفه پیش روی ما قرار داده است.

سارا کافمن، استاد دانشگاه پاریس و یکی از شاگردان دریدا، کتابی در فرانسه به چاپ رسانده موسوم به نیچه و استعاره[1] که به زبان انگلیسی هم ترجمه شده است. او در این کتاب کوشیده ثابت کند که انکار و تردید در مورد متافیزیک از طرف نیچه با رویکرد کلی او سازگار است و در مواردی که او آموزه‌های متافیزیکی را به چالش می‌گیرد باید اندیشه‌های بعضاً متافیزیکی او را مقرون به خطا و لغزش انگاشت. سارا کافمن می‌گوید که در بحث از ارادهٔ معطوف به قدرت نباید آن را واجد منزلتی متافیزیکی شمرد زیرا هدف اصلی او بیانِ استعاری روشی است که به تفسیر امور معطوف است. تفسیرها را به طور کلی باید نشانهٔ انگیزه‌ها، غریزه‌ها، ارزشها و سرانجام تندرستی و بیماری شناخت. ارادهٔ معطوف به قدرت فرضیه‌ای است دربارهٔ تفسیر و تأویل و بنابراین خود در حکم تفسیر حقیقت است تا بیان آن. بدیهی است که ما نمی‌توانیم آن را فرضیه‌ای در میان فرضیه‌های دیگر به شمار آوریم زیرا نیچه صریحاً آن را بر تفسیرها و فرضیه‌های دیگر برتر می‌داند. بنابر نظر کافمن این امر نه بدان علت است که ارادهٔ معطوف به قدرت، حقیقت را نمودار می‌سازد بلکه بدان جهت است که زمینهٔ فزونی و باروری حیات را فراهم می‌سازد. ارادهٔ معطوف به قدرت به هیچ وجه کاشف وجود نیست بلکه مؤید آن است، بدین معنا که حیات را به معنای کامل آن مورد تصدیق قرار می‌دهد و کلیهٔ اشکال و جلوه‌های آن را می‌پذیرد. به همین علت است که ارادهٔ معطوف به قدرت هرگونه تفسیری را مجاز می‌داند و در تراز حیات همهٔ آنها را فرانمود وجهی انگیختار و لاجرم متضمن منظومهٔ حیات به شمار می‌آورد. کافمن می‌گوید گرایش نیچه به ارادهٔ

---

1. Sara Kofman, *Nietzsche and Metaphor*, Stanford: Stanford University Press, 1993.

معطوف به قدرت بر این اعتقاد استوار است که این فرضیه تعمیم‌دهندهٔ حیات است و بر شکوفایی آن دلالت دارد. به اعتباری می‌توان گفت گرایش نیچه به بُعد استعاری پدیده‌ها در تقابل با سبک تعقلی ریشه در همین رویکرد دارد. همان‌گونه که سبک استعاری نمودار شکوفایی حیات است سبک تعقلی حاکی از فقر حیات محسوب می‌شود. به طور کلی به‌کارگیری استعاره، خود نمودی است از تأیید حیات به همان نحو که گرایش به مفهوم‌سازی، خود متضمن ارادهٔ معطوف به هستی و عدم است و این امر در دلبستگی به آرمانهای زاهدانه جلوه‌ای بارز می‌یابد. بنا به تأویل کافمن رهیافت نیچه و نظریهٔ ارادهٔ معطوف به قدرت او با این ادعا که حقیقتی وجود ندارد و آنچه هست تفسیر است و بس مطابقت دارد؛ زیرا این رهیافت با هدف تعمیم حیات سازگار است و به همین جهت بیماری ناشی از حقیقت‌جویی را بهبود می‌بخشد.

دریدا جمله‌ای را از نوشته‌ای منتشرشده بعد از مرگ نیچه برمی‌گزیند و بحث خود را از آنجا می‌آغازد. نیچه روزی اعلام کرده که: «من چترم را فراموش کرده‌ام.» دریدا در تفسیر این گزاره می‌گوید چون قرینه‌ای در این خصوص وجود ندارد از این رو نمی‌توان به معنای گزارهٔ مزبور پی برد. وی مدعی است که معنای گزاره در گسترهٔ عدم تعیّن قرار می‌گیرد. او این جملهٔ نیچه را آیینهٔ تمام‌نمای نوشته‌های نیچه می‌داند. دریدا اضافه می‌کند که فلسفهٔ نیچه با تردید او در مورد حقیقت سازگار است زیرا هیچ‌گونه راهی وجود ندارد که ما حقیقت فلسفه را بشناسیم و یا حتی دریابیم که حقیقتی در مورد آن وجود دارد یا نه. در واقع نوشته‌های نیچه آن‌گونه که دریدا در جای دیگری یادآور شده است عبارت است از: «تأیید و تصدیق طربناک بازی همه‌جانبه در این جهان و تأیید گسترهٔ نشانه‌ها بدون وجود حقیقت و خطا».[1] دریدا هم نسبت به انکار حقیقت از سوی نیچه وفادار است زیرا صریحاً اعلام می‌کند که آنچه را بر زبان می‌آورد نامتعین است و نمی‌توان تفسیری حقیقی از آن به دست داد.

---

1. Derrida, *Spurs: Nietzsche's Styles*, translated by Barbara Harlow, Chicago: Chicago University Press, 1978, p. 292.

دریدا با طرح آموزهٔ عدم تعیّن بحث بازی را وارد قلمرو تأویل می‌کند و به همین اعتبار می‌گوید به جای جستجوی متن به منظور کشف حقیقت باید با آن مغازله نمود. بدین نحو تفسیر مغازله‌آمیز تا حد زیادی مستلزم قبول نقدی است که نیچه به حقیقت وارد نموده است. می‌توان گفت برخورد دریدا با متن دارای ماهیتی اروتیک است یعنی در تقابل با گرایش زهدآمیز قرار می‌گیرد. آن‌که در متن جویای حقیقت است باید در این راه به کوششی زاهدانه تن دهد اما آن‌که با متن از روی شیفتگی و شیدایی برخورد می‌کند مناسبت او عاشقانه و رندانه و مغازله‌آمیز است.

می‌توان ایراد اصلی «نیچه‌باوران نو» به تفسیر هیدگر از نیچه را در همین رهیافت جستجو کرد. بدین معنا که هیدگر هم با نوشته‌های نیچه به‌گونه‌ای زهدآمیز و پارسامنشانه برخورد کرده و عنصر مغازله‌آمیز اندیشه‌های او را نادیده گرفته است. حتی بعضی از آنها چون اریک بلاندل، میشل هار[1]، دریدا و سارا کافمن رویکرد هیدگر در مورد آغوش گشادن بر وجود و نیز تفسیر او را از نیهیلیسم ناشی از سلطهٔ جدید تکنولوژی ــ بر هستی ــ دارای منشی زاهدانه می‌دانند و مدعی هستند که آموزهٔ اصلی نیچه آن است که با رها کردن بحث حقیقت و به تبع آن گرایش به آرمانهای زاهدانه می‌توان با همهٔ امور از جمله نیهیلیسم مدرن به صورتی مغازله‌آمیز برخورد کرد تا در این راستا به صرافت طبع دست یافت.[2] نیچه‌باوران نو عنصر عشق، مدهوشی، شیفتگی، خلسه و سرمستی و به طور کلی راهکارهای دیونوسوسی را جانشین رویکرد سقراطی نموده‌اند. آنها مدعی هستند که در قبال مسائل تمدن کنونی غرب شیوه‌هایی مناسبتر از روش هیدگر را مورد توجه قرار داده‌اند. آنها می‌گویند در برخورد با مسائل و معضلات کنونی نباید به دام آرمانهای پارسامنشانه و زاهدمآبانه اسیر شد. به همین جهت پی‌جویی حقیقت را به گونه‌ای افتادن در دام تعبد و ریاکاری

---

1. Micheal Haar

2. Derrida, *Writing and Difference*, Chicago: Chicago University Press, 1978, pp. 273-293; *Margins of Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press, 1982, pp. 109-136.

و دور شدن از سیر و سلوک رندی در گسترهٔ هستی می‌شمارند.

آنچه در پایان این بحث می‌توان اضافه کرد این است که به باور نگارنده نیچه توانسته است با بیانی ساده به چالش متافیزیک غرب برخیزد و حقیقت به صیغهٔ مفرد را مورد تردید قرار دهد. اما او به هیچ‌وجه حقیقت به صیغهٔ جمع را انکار نکرده است. هرچند که نیچه به حقیقت متافیزیکی ایرادات متعددی وارد کرده اما خود حقیقت را حکایتی شمرده که آدمی بدون آن نمی‌تواند به زندگی خویش ادامه دهد. اگر قبول کنیم که به نظر نیچه جهان عبارت است از ارادهٔ معطوف به قدرت که به صورتی جاودانه در هیئتهایی خاص بازمی‌گردد، در این صورت نباید آنها را برحسب حقیقتشان مورد توجه قرار دهیم بلکه باید این دو آموزه را بدیلهایی در مقابل آرمانهای پارسامنشانه بشناسیم که به ما یاری می‌دهند تا صورت دیونوسوسی هستی را مشاهده کنیم و خود را در تنگنای بینش تک‌ساحتی محصور نسازیم.

او در پارهٔ ۴ فراسوی نیک و بد یادآور می‌شود که نادرستی و کذب یک حکم موجب مردود دانستن آن حکم نیست. شاید زبان تازهٔ ما از همه طنینی شگفتتر دارد. مسئله این است که این حکم تا چه حد پیش‌برنده و نگهدارندهٔ زندگی و حفظ‌کننده و چه بسا تکامل‌دهندهٔ نوع است. گرایش اساسی ما به تأیید این نکته تعلق می‌گیرد که ناصحیح‌ترین حکمها، از جمله احکام تألیفی پیشینی، برای هستی ما ضروری‌ترین چیزهاست زیرا که انسان نمی‌تواند به زندگی ادامه دهد مگر با اعتبار بخشیدن به افسانه‌های منطقی.

نیچه در این قسمت از «افسانه‌های منطقی» به عنوان پدیده‌هایی ضروری بحث می‌کند و مدعی است که این افسانه‌ها، جهان ساختگی را تشکیل می‌دهند و رد آنها به معنای نفی زندگی است. او در ادامه می‌گوید دروغ و نادرستی را شرط زندگی دانستن خود بی‌گمان به معنای ایستادن در برابر ارزشهای متعارف و رایج است. فلسفه‌ای که به چنین تأییدی دست زند خواهد توانست فراسوی نیک و بد قدم نهد (فراسوی نیک و بد، ۴). جالب اینجاست که نیچه «احکام تألیفی پیشینی» را در زمرهٔ افسانه‌های ضروری قلمداد می‌کند و معلوم نیست که چرا او این احکام را نادرست می‌شمارد و چرا آنها را تأمین‌کنندهٔ حیات می‌داند. البته او

در پارهٔ ۱۱ فراسوی نیک و بد این احکام را غیرضروری می‌شمارد. در واقع می‌توان گفت پارهٔ ۱۱ نقدی است بر کل فلسفهٔ کانت. نیچه می‌گوید کانت جدول مقولات خویش و بخصوص احکام تألیفی پیشینی را مایهٔ مباهات خود می‌دانسته است.

او در اینجا کانت را با طبیب در نمایشنامهٔ کمدی مولیر قیاس می‌کند و می‌گوید در آن نوعی «قوهٔ تخدیری» وجود دارد. به گفتهٔ او هرچند که نباید این اعتقاد را حقیقی دانست اما ضرورت آن را نمی‌توان انکار کرد. نیچه یادآور می‌شود که فلسفهٔ آلمان در اروپا به عنوان پادزهری در مقابل حس‌باوری (sensualism) عمل کرده است. نیچه در پارهٔ ۱۱ چنین نتیجه‌گیری می‌کند که احکام «تألیفی پیشینی» نقش این پادزهر را در عصر حاضر بازی کرده است. در نظر کانت در احکام تألیفی پیشینی نتایجی وجود دارد که از مقدمات آن فراتر می‌رود. کانت در پاسخ به این پرسش که «چگونه این احکام امکان‌پذیر است؟» می‌گوید ما از طریق توانایی تکوین دانایی خود، جهانی را که بر ما پدیدار می‌شود سامان می‌دهیم. زیرا روابط و مناسبات میان امور عالم در خودِ عالم موجود نیست بلکه باید آنها را محصول تفکر استدلالی بشر دانست.

کانت و نیچه هر دو نظم عالم را نفی می‌کنند و مدعی هستند این ذهن ماست که به امور عالم سامان می‌بخشد. در حالی که کانت مدعی است که نظام سامان‌بخش او پیش‌زمینه‌ای ضروری در جهت امکان تحقق دانایی است، نیچه می‌گوید این سامان‌بندی نمود پیش‌زمینهٔ لازم در جهت بقای انسان است.

از نظر نیچه مهمترین پرسش این نیست که آیا حقیقت وجود دارد یا نه بلکه مسئلهٔ اصلی او این است که وقتی ما فهمیدیم این حقایق اساس استواری ندارد چگونه می‌توانیم به زندگی خود ادامه دهیم؟ نیچه در پاسخ می‌گوید پاره‌ای از این مفاهیم نااستوار را باید حفظ کنیم. افسانه‌های ضروری (necessary fictions) حاکی از جهل ماست. اما از این مهمتر باید از مرز راست و دروغ و نیک و بد درگذشت. بدیهی است که متزلزل نمودن کاخ حقایق منطقی و در عین حال قبول کردن کارآیی آنها گونه‌ای مواجهه با ارزشهای سنتی به شیوه‌ای مخاطره‌آمیز است.

الکساندر نه‌هماس با بررسی کتاب فراسوی نیک و بد یادآور می‌شود که

موضع افراطی نیچه که می‌گوید «عدم حقیقت (دروغ) یکی از شرایط ضروری زندگی است» سرانجام به جهل ما در مورد راه درست مرتبط می‌گردد؛ زیرا آنچه را ما حقیقت می‌نامیم شاید ساده‌شده‌ترین راه شناخت جهان باشد و لذا برپایهٔ ارزشهای خاص تکیه دارد. نه‌هماس، دریدا و اکثر پژوهندگان پست‌مدرن نیچه بر این باورند که نظرگاه‌های ما چیزی نیست جز تفسیر امور.[1] نیچه این نکته را در پارهٔ ۱۴ کتاب فراسوی نیک و بد یادآور شده است. وی می‌گوید حتی فیزیک هم جز برداشت و گزارشی از جهان به تناسب وضع ما نیست؛ بنابراین نباید آن را آشکارگری و تبیین حقیقی دانست. امروزه حس‌باوری فیزیکی و عوامانه جانشین اندیشه‌های افلاطونی شده است. افلاطون در برابر حواس مردمانی تیزحس ایستاد. یونانیان می‌دانستند که با چیره شدن بر حواس، چگونه به پیروزی والاتری دست می‌یابند. در شیوهٔ افلاطونی لذت عمیقتر از حس‌باوری فیزیکدانان امروزی وجود داشت. امروزه چنین رسم شده است که حس‌باوران ادعا می‌کنند آنجا که چیزی برای دیدن و لمس کردن وجود نداشته باشد، چیزی برای دنبال کردن و پژوهیدن وجود نخواهد داشت. این حکمی است که برای مردمان پرکار و سخت‌کوش امروزی از جنس ماشین‌چی‌ها و پل‌سازان آینده شایسته و درخور توجه است.

در کتاب دانش طربناک هم بحث افسانه‌هایِ ضروری به گونه‌ای خاص مطرح شده است. مدتهای مدیدی فکر آدمی جز خطا و دروغ به ارمغان نمی‌آورد. برخی از این دروغها و خطاها ثابت کرده‌اند که در حفظ نوع بشر سخت سودمند بوده‌اند. در واقع قدرت دانایی را نباید در حقیقت بلکه باید در میزان قدمت (alter)، شدت ادغام (ihrer einver leibtheit) و خصوصیت حیاتی (ihrem Charakter) جستجو کرد. هنگامی که به نظر می‌آمد حیات و شناخت با یکدیگر در تناقض‌اند هرگز مبارزه‌جویی وجود نداشت و تردید و انکار دیوانگی محسوب می‌شد (پارهٔ ۱۱۰).

بنابراین اعتقادات نادرست اما مفید عبارت‌اند از باورهایی که براساس آنها

---

1. Nehemas, *Nietzsche, Life as Literature*, Cambridge: Harvard University Press, 1985, p. 72.

امور در طول زمان، وجودی اصیل می‌یابند. از جمله این خطاها می‌توان از پدیدهٔ مشابه و پایدار یاد کرد: مثلاً اجسام ومواد وجود دارند، یا یک چیز همان است که به نظر می‌رسد، یا ارادهٔ ما آزاد است و آنچه برای من خوب و کارساز است فی‌نفسه خیر محسوب می‌شود. تنها در سده‌های اخیر بود که این باورها در معرض پرسش قرار گرفت، سپس حقیقت به عنوان یکی از صورتهای دانایی و معرفت پدیدار شد (همانجا).

به نظر می‌رسد انسان نتوانسته با این حقیقت زندگی کند زیرا اندام‌وارهٔ ما برخلاف آن عادت کرده؛ یعنی عادت کرده که همهٔ ادراکات یکسان هستند. جانوری که سعی می‌کند اشیا و امور را از هم تفکیک کند نسبت به موجودی که همه چیز را یکسان یا مشابه می‌انگارد شانس کمتری برای زیستن دارد. حیوانی که سعی می‌کند غذای امروز را از آنچه دیروز خورده است متمایز کند در معرض خطر بیشتری نسبت به حیوانی که صرفاً غذا می‌خورد، قرار می‌گیرد.

به طور کلی نیچه در کتاب فراسوی نیک و بد و دانش طربناک کوشیده است ثابت کند که مسئلهٔ غیرحقیقی بودن یک حکم مستلزم ایراد نسبت به آن نیست، بلکه مسئله در این است که چگونه این حکم به بقا و تداوم حیات مدد می‌رساند (فراسوی نیک و بد، ۴). در جای دیگری صریحاً این پرسش را مطرح می‌کند که چرا انسان، باید به دنبال حقیقت، خود را سرگردان کند. او در انتهای پارهٔ ۱۶ فراسوی نیک و بد می‌گوید: «عزیز من غیرممکن است جنابعالی دچار لغزش نشده باشید. از این رو حقیقت دیگر یعنی چه؟» در واقع نیچه در دانش طربناک موضعی پراگماتیک و مصلحت‌طلبانه را در قبال حقیقت اتخاذ می‌کند. او در این اثر صریحاً می‌پرسد: «تحلیل نهایی حقایق واپسین انسان کدام است؟» و در جواب می‌گوید: «خطاهای انکارناپذیر آدمی». در واقع این واپسین مرحله شک‌آوری نیچه عبارت است از مرتبه‌ای که آدمی خود را به فراسوی «حقیقت و خطا» سوق می‌دهد. یعنی قبول می‌کند که حقیقت مورد استفاده چیزی نیست جز خطاهای انکارناپذیر.

نیچه در کتاب دانش طربناک باور به حقیقت را با تفکر افلاطونی و اعتقاد مسیحی به خداوند پیوند می‌دهد و می‌گوید حقیقت از آنچه زیان‌آور نیست

برخاسته است. در اینجا نیچه حتی مسئلهٔ سودآوری را هم رها می‌کند و خود را به زیان‌آور نبودن آن قانع می‌سازد.

در بخش پنجم دانش طربناک آمده است برای اینکه حقیقت شکل بگیرد لازم است قبلاً به این سؤال چنان با قاطعیت پاسخ مثبت داده شود که حاکی از این اعتقاد و اصل باشد که هیچ چیز ضروری‌تر از حقیقت نیست و بهای هر چیز دیگری پایین‌تر از آن است. این خواست مطلق حقیقت چیست؟ آیا این خواست است که نگذاریم دیگران ما را فریب دهند؟ آیا این خواست است که دیگران را فریب ندهیم؟ راستی چرا نگذاریم دیگران ما را فریب دهند و چرا ما دیگران را فریب ندهیم؟ باید توجه کرد که دلایل پاسخ به سؤال اول با دلایل پاسخ به سؤال دوم کاملاً متفاوت است. اگر نمی‌خواهیم فریبمان بدهند بدان علت است که خیال می‌کنیم فریب خوردن متضمن زیان است و لاجرم خطرناک و بدفرجام. نیچه سپس می‌گوید که باید از خود بپرسیم که چرا باید بخواهیم که فریب ندهیم؟ بخصوص وقتی درک کنیم که زندگی به خاطر ظواهر برپا شده است، یعنی هدفش گمراه کردن، فریب دادن، پنهان کردن، خیره کردن و کور کردن است. به طور کلی قالب کلی زندگی در عمل همواره به سود فریبکاران، دغل‌بازان، عشوه‌گران و مکاران بوده است.[1]

قصد فریب دادن، به طور کلی، می‌تواند نوعی دن‌کیشوت‌بازی و کم‌عقلی و بلاهت آدمی پرشر و شور تلقی شود، اما می‌تواند چیز بدتری هم باشد، یعنی عنصری مخرب بلکه دشمن زندگی در آن مضمر باشد. حقیقت‌جویی می‌تواند در نهایت خواست معطوف به مرگ باشد. چرا علم گاهی به مسئله‌ای اخلاقی تبدیل می‌شود؟ بدون شک کسی که برپایهٔ ایمانی استوار به علم، شجاعانه و با تمام وجود به دنبال حقیقت در تلاش است، با این عزم خویش بر دنیای دیگری غیر از زندگی زمینی، طبیعت و تاریخ نظر دارد. آیا تأکید او بر دنیای دیگر، نفی نقطهٔ مقابل آن دنیا یعنی جهان ما نیست؟ ایمان به علم برپایهٔ اعتقاد به گسترهٔ متافیزیکی بنا شده است.

---

1. James J. Winchester, *Nietzsche's Aesthetic Turn*, New York: Suny, 1994, pp. 107-121.

ما دنباله‌روان دانایی و معرفت، خود نیز آتشمان را از شراره‌ای می‌گیریم که از سوی اعتقادی هزارساله روشن نگه داشته شده است. اعتقاد به آیین مسیح که اعتقادی افلاطونی است براساس حقیقت سازگار با یزدان پایه‌ریزی شده است. اما اگر این اعتقاد هر روز دستخوش شک و تردید بیشتری قرار گیرد چه خواهد شد؟ اگر معلوم شود که دیگر هیچ چیز جز خطا، فریب، گمراهی و لغزش و دروغ یزدانی نیست چه می‌شود؟ و اگر معلوم شود که خدا خود نیز دیرپاترین فریب و دروغ بوده است چه می‌شود؟ (دانش طربناک، ۳۴۴)

حال در پایان باید پرسید که وجود افسانه‌های ضروری چه محدودیتی را بر آدمیان تحمیل می‌کند؟ در جهانی که حقیقت رها شده و افسانه‌های ضروری جای آن را گرفته است، فیلسوفی که از دوران افلاطون همواره بر استخدام حقیقت تأکید نموده، باید شغل خود را رها کند و پیشهٔ دیگری را برای خویش برگزیند. شاید نیچه کسب و پیشهٔ تازه‌ای را برای فلاسفه ایجاد نموده است. آیا مراد او این بوده که فلاسفه پی‌جویی حقیقت را رها کنند و شغل دیگری چون جمع‌آوری «افسانه‌های ضروری» را پیشه خود سازند؟ بدیهی است که نیچه افسانه‌های ضروری را در فراسوی نیک و بد به‌کار گرفته و در آثار بعدی خود کمتر از آن سخن گفته است. در هیچ مورد او افسانه‌های ضروری را به طور دقیق مورد بحث قرار نداده است. نیچه به کسانی که مدعی فهم و درک عالم و آدم‌اند یادآور می‌شود که توانایی ما در زیستن در این جهان به هیچ روی متضمن این نیست که ما بتوانیم تبیین صحیح از آن به دست دهیم.

بعضی بر این باورند که در غیاب حقیقت هر چیز امکان‌پذیر است. اما نیچه به هیچ وجه این‌گونه نمی‌اندیشد. به نظر او افسانه‌های خاصی وجود دارد که ما در جهت تداوم حیات به‌کار می‌گیریم. به نظر او واقعیت امری است ممکن و غیرمتعیّن. به منظور تداوم حیات در این گستره باید از افسانه‌های ضروری سود جست. بدیهی است که این افسانه‌ها هم ممکن و هم ضروری باقی می‌مانند. وجود آدمی خود متضمن سامانمندی و نظمی خاص است و انسانها به منظور بقای خویش ناچارند که نظمی را در این جهت ایجاد کنند. ما ناچار باید راه افلاطون را دنبال کنیم. یعنی ما حصاری عقلی را به دور جهان می‌کشیم و آن را

سامانمند می‌سازیم و رفته رفته فراموش می‌کنیم که این همان حصاری است که خود در اطراف حیات برساخته‌ایم. این سامانهای تصنعی، ذاتی این عالم نیستند بلکه به منظور شکل دادن به امکانی خاص به وجود آمده‌اند. این همان چیزی است که نیچه از آن با نام «افسانهٔ ضروری» یاد می‌کند.[1]

هرچند نیچه مدعی است که بدون افسانه تداوم حیات غیرممکن است اما غایت فلسفی او کشف این افسانه‌ها نیست چرا که آنها حداقل محدودیت و اجبار را برای انسان به وجود می‌آورند. به همین جهت است که نیچه از نظریه‌پردازی پیرامون جهان مادی درمی‌گذرد و توجه خود را به تحلیل فرهنگ معطوف می‌دارد. در نوشته‌های واپسین او بخصوص آنها که در سالهای ۱۸۸۸ نوشته است وی فلاسفه را به جانب ایده‌آل‌های زیبایی‌شناسانهٔ زندگی فرامی‌خواند. به نظر او هرچند که افسانه‌های ضروری در زمرهٔ محدودیتها و مقیدات ناشی از زندگی در این جهان است اما در حوزهٔ هنر، سبک (style) همین نقش را می‌تواند به نحو احسن ایفا کند.

---

1. *Ibid.*, p. 121.

فصل ششم

خواست قدرت یا ارادهٔ معطوف به قدرت

اکثر منتقدان و پژوهندگان اندیشه‌های نیچه نظریهٔ ارادهٔ معطوف به قدرت را در چارچوب کیهان‌شناسی مورد بحث قرار داده‌اند. در آثار به چاپ رسیدهٔ نیچه بعد از مرگش (Nachlas) وی پاسخ به چیستی جهان را با طرح نظریهٔ ارادهٔ معطوف به قدرت تبیین کرده است.

در کتاب فراسوی نیک و بد، نیچه با رویکردی خاص آموزهٔ ارادهٔ معطوف به قدرت را تحلیل نموده است. ریچارد شاخت در کتاب معروف خود نیچه یادآور شده است که به نظر او جهان چیزی نیست جز منظومه‌ای از نیروهای پویا و فعال که در کشاکشی پایدار درگیرند.[1] این نیروها را در مجموع می‌توان در راستای ارادهٔ معطوف به قدرت تبیین کرد. شاید بتوان این تعریف را با مونادولوژی لایب‌نیتس قیاس کرد. هیدگر می‌گوید ارادهٔ معطوف به قدرت پاسخی است به پرسش از چیستی امور و پدیده‌ها. به سخن دیگر، وقتی از ماهیت واقعیت پرسش کنیم، پاسخ نیچه در نظریهٔ ارادهٔ معطوف به قدرت او قابل جستجو است.

نه‌هماس مدعی است که ارادهٔ معطوف به قدرت شگردی است که نیچه در نفی متافیزیک غرب به‌کار گرفته است. به نظر او ارادهٔ معطوف به قدرت به هیچ

---

1. Richard Schacht, *Nietzsche*, New York: Routledge, 1983, p. 221.

روی نظریه‌ای راجع به گوهر واقعیت نیست.[1] و این آموزه واکنشی است در برابر نظریهٔ «شیء فی‌نفسه» کانت. رابرت اکرمن[2] مدعی است که آموزهٔ «ارادهٔ معطوف به قدرت» و «بازگشت جاودانه» دو شگرد مکمل‌اند و زمینهٔ اولیهٔ این رویکرد نیچه را باید در وصف بزرگ‌مردان یونانی در زایش تراژدی جستجو کرد. طرح اَبَرانسان نیز ریشه در همین ویژگی بزرگ‌مردان یونانی دارد. به گفتهٔ او ارادهٔ معطوف به قدرت را باید ویژگی فلسفی جهان پرتحرک و پویای دیونوسوس به شمار آورد.[3] به طور کلی آکرمن یادآور شده است که آموزهٔ ارادهٔ معطوف به قدرت و بازگشت جاودانهٔ همان، نمودِ گونه‌ای هوشیاری دیونوسوسی است که به زبان فلسفی بیان شده است. این فلسفه ارزشهای دیرین را مستحیل می‌کند و ارزشهای تازه‌ای را جانشین آنها می‌سازد.

جی. پی. استرن نیز در کتاب مختصر خویش دربارهٔ اندیشه‌های نیچه می‌گوید که وی در چهار سال آخر دوره فعالیتش کوشش خود را متوجه تبیین ارادهٔ معطوف به قدرت نموده است. به نظر او این اصلی است که در سراسر طبیعت مشاهده می‌شود و براساس آن «خود» یا «مرکز قدرت» به فراسوی مرزهای خویش گسترش می‌یابد و در برابر دیگری عرض اندام می‌کند. «خود» در این چارچوب می‌کوشد تا آدمی را به زیر «سلطهٔ» خویش درآورد. ارادهٔ معطوف به قدرت نیرو محرکهٔ همه ارزش‌گذاری‌های ماست، نیرویی است که تعبیرهای ما را از جهان به «چشم‌اندازمان» وابسته می‌کند و فرضیات و برساخته‌های بزرگ فلسفی را پدید می‌آورد. به گفتهٔ استرن ارادهٔ معطوف به قدرت، وصفِ بودن را به فرآیند شدن نسبت می‌دهد.[4]

والتر کافمن در کتاب نیچه، فیلسوف، روان‌شناس، دجال ارادهٔ معطوف به قدرت را با انکار متافیزیک مرتبط ساخته است. وی مدعی است که ارادهٔ معطوف به قدرت برعکس نظریهٔ «ارادهٔ معطوف به وجود» شوپنهاور مفهومی

---

1. Alexander Nehemas, *Nietzsche: Life as Literature*, p. 80. 2. Ackerman

3. Robert Ackerman, *Nietzsche*, Amherst: University of Mass Press, 1990, p. 138.

4. J. P. Stern, *A study of Nietzsche*, Cambridge University Press, 1979, chapter 5.

تجربی است که از طریق روش استقرایی می‌توان به آن رسید. به گفتهٔ او ارادهٔ معطوف به قدرت گرایشی است روان‌شناختی که در پرتو آن می‌توان همهٔ پدیده‌ها را تبیین کرد. و اراده را می‌توان میل انگیزنده برای قدرت محسوب داشت. این آموزه مبنایی است که در چارچوب آن رفتار و سلوک همهٔ موجودات زنده را می‌توان توجیه کرد. به گفتهٔ او ارادهٔ معطوف به قدرت کارمایهٔ اصلی جهان را تشکیل می‌دهد[1] و با نفی متافیزیک سازگار است. به نظر کافمن، ارادهٔ معطوف به قدرت عبارت است از نظریه‌ای که یافته‌ها را از منظر فکری فرد تبیین می‌کند و بنابراین تنها بدیل قابل قبول محسوب می‌شود.

در واقع، والتر کافمن نظریهٔ خود را در چارچوب روان‌شناسی مورد بحث قرار می‌دهد و بیشتر در پی آن است تا انواع ویژهٔ رفتار بشری را تحلیل کند. به نظر او، نیچه به هیچ روی درصدد عرضهٔ نظریهٔ کیهان‌شناختی برنیامده است. بیشترین دغدغهٔ نیچه، جهان بشری بوده است و بحث گیتی به طور کلی درصدر توجه او قرار نداشته است. نیچه سپهر زیست آدمیان را در چارچوب ارادهٔ معطوف به قدرت وارسی کرده است. در چنین گفت زرتشت هرچند که نظریهٔ ارادهٔ معطوف به قدرت در گسترهٔ گیتی مورد توجه بوده اما در اینجا هم ملاحظات روان‌شناختی بر جنبه‌های کیهان‌شناختی تقدم دارد. افزون بر این، کیهان‌شناسی مورد نظر نیچه بیش از آنکه گوهر و منشی فیزیکی داشته باشد متضمن نگرشی شاعرانه بوده است. نباید از نظر دور داشت که کتاب چنین گفت زرتشت حکایتی بیش نیست. در بخش دوم کتاب فراسوی نیک و بد، جهان چونان ارادهٔ معطوف به قدرت توصیف شده است، با این حال باید توجه داشت که نیچه روان‌شناسی را آموزه سیر و گسترش ارادهٔ معطوف به قدرت تلقی نموده است.

در آثار بعدی او از جمله تبارشناسی اخلاق، ارادهٔ معطوف به قدرت در جهت تبیین رفتار آدمیان و گرایش آنها برحسب میل به قدرت به‌کار آمده است. از این رو مشکل می‌توان رویکرد نیچه به تبیین رفتار آدمیان را در چارچوب

---

1. Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, 1974, p. 207.

ارادهٔ معطوف به قدرت مورد تردید قرار داد.

هرچند ارادهٔ معطوف به قدرت را می‌توان به عنوان فرضیه‌ای تجربی در جهت تبیین رفتار آدمیان به‌کار برد و بر این اساس ادعا نمود که کلیهٔ رفتارهای آدمیان در سایهٔ میل به قدرت برانگیخته می‌شود، اما باید در نظر داشت که اگر آموزهٔ نیچه را صرفاً شگردی روان‌شناسانه تلقی کنیم در این صورت بحثهای او در قیاس با نظر ثابت فروید و یا آدلر از اعتبار کمتری برخوردار خواهد بود. گرچه می‌توان با والتر کافمن همصدا شد که ارادهٔ معطوف به قدرت دارای ماهیتی تجربی است، اما اگر این آموزه را صرفاً به ابزار توجیه رفتار و انگیختار آدمیان تنزل دهیم دیگر قادر نخواهیم بود رهیافتهای مهم نیچه در قلمرو فلسفه را مورد ارزیابی منصفانه قرار دهیم. و از این رهگذر راهبردهای او را در بن‌بستی روان‌شناختی محدود خواهیم کرد.

هیدگر، ارادهٔ معطوف به قدرت

دویست و پنجاه صفحه از کتاب نیچه هیدگر به «ارادهٔ معطوف به قدرت به مثابهٔ هنر» تخصیص یافته است. دیوید فارل کرل، مترجم انگلیسی این کتاب می‌گوید سایر مفسران هیدگر از این نکته غافل‌اند که وی در قسمت دوم سخنرانیهای خود که در سال ۱۹۳۸ نوشته است مضمون اصلی قسمت نخست یعنی «فائق آمدن بر خود از طریق ارادهٔ معطوف به قدرت» را رها کرده است. در قسمت اول سخنرانی هیدگر، ارادهٔ معطوف به قدرت چیزی نیست جز فرایازی از پایگاه کنونی به چیزی فراتر از خود. در حقیقت این مفهوم بیشتر بر استعلای گوهری در ساحت وجود اطلاق می‌شود.

هیدگر می‌گوید ارادهٔ معطوف به قدرت چونان چیرگی پایدار بر وجود خویش وجه دیگری است برای مفهوم هیدگری «دغدغه و پروا» (Sorge).[1]

بدیهی است که تفسیر هیدگر در مورد اندیشه‌های نیچه و بخصوص تأویل او

---

1. David Farrell Krell, *Intimations of Morality: Time, Truth and Finitude in Heidegger's Thinking of Being*, University Park: Penn State University, 1986, p. 131.

از ارادهٔ معطوف به قدرت را باید وجهی از رهیافت خود او دانست، یعنی گذار از مرحله «هستی» و «زمان» به رویکرد وی در: «نامه‌ای در باب اومانیسم». در واقع هیدگر ارادهٔ معطوف به قدرت را در جهت فرارفتن از اندیشه‌های تعقلی متافیزیکی به‌کارگرفته است. نیچه با به‌کارگیری ارادهٔ معطوف به قدرت در پی فرارفتن از فرادهش (سنت) بود، حال آنکه هیدگر در مورد امکان رها شدن از معرفت تعقلی به بحث پرداخته است.

به نظر هیدگر در تحلیل ارادهٔ معطوف به قدرت می‌توان از مفهوم یونانی تحقق و کمال (entelechy) سود جست. در زبان یونانی انتلخیا (entelechia) عبارت است از حرکت به جانب کمال از طریق کنش و فعالیت (ergon). اِرَگون به‌کارکرد استعداد و توانایی در حد کمال آن اطلاق می‌شود. بنابراین کارکرد هر پدیده‌ای رو به سوی کامل شدن دارد (متافیزیک، ۱۰۵۰ الف). هیدگر می‌گوید قدرت یا توان به عنوان اراده و خواست عبارت است از فراگردی که رو به سوی جز خود دارد، یعنی می‌خواهد آن شود که قبلاً نیز نبوده است. مولر-لاتر یادآور می‌شود که برخلاف نظر هیدگر، خود نیچه مفهوم انتلخیا را مورد انتقاد قرار داده است. با این حال باید توجه داشت که برداشت هیدگر از این واژه به هیچ وجه با تفسیر متخصصان کلاسیک سازگار نیست. وقتی هیدگر از انتلخیا سخن می‌گوید مرادش تحقق نفس یا به خود آمدن است، اما این به خود آمدن متضمن چیرگی و درگذشتن نیز هست.

هیدگر در تفسیر معروف خود مدعی است که در غرب ارسطو را از منظر تأویلهای متکلمان سده‌های میانه می‌شناسند. این تأویل نکات اصلی فلسفهٔ وی را مبهم گذاشته و در بعضی موارد به تحریف آرای او انجامیده است. بخش نهم کتاب متافیزیک ارسطو که در مورد مناسبت میان دونامیس (dynamis)، انرگیا (energeia) و انتلخیا (entelechia) بحث شده است پرسش برانگیزترین مسائلی است که از دوران سده‌های میانه، همواره در معرض سوء تعبیرهای گوناگون قرار گرفته است. حال پرسش اصلی این است که چگونه بخشی از اندیشه‌های بحث‌انگیز ارسطو به‌کار تفسیر ارادهٔ معطوف به قدرت می‌آید. هیدگر می‌گوید این بخش از متافیزیک ارسطو سخت بحث‌انگیز و درخور تأمل است. او واژهٔ

frag-wurdigste را در افادهٔ این معنا به‌کار برده است. Wurdig در زبان آلمانی به معنای «درخور»، «شایسته» و «مناسب» و frag به معنای «پرسیدن» به‌کار می‌رود. او میان این دو کلمه از خط تیره استفاده کرده است. مراد او این است که بخش نهم کتاب متافیزیک ارسطو را باید بدقت مورد بحث و پرسش قرار داد. حال باید پرسید میان تأویل متکلمان سده‌های میانه و تفسیر هیدگر در این خصوص چه تفاوتهایی وجود دارد.

از آغاز عصر جدید فلسفه کوشیده است از طریق اندیشه و تأمل به فهم هستی یا وجود نائل آید. از این رو تعیّنات وجود از جمله قوه (potentia) و فعل (actus) به اساسی‌ترین صورت اندیشه و داوری تبدیل شده است. در واقع امکان، واقعیت و ضرورت وجوهی از هستی و اندیشه محسوب می‌شود.[1]

اندیشمندان سده‌های میانه مفهوم مورد نظر ارسطو را در هاله‌ای از ابهام قرار داده‌اند اما هیدگر توانسته است مراد و مقصد اصلی ارسطو را آشکار سازد. فلسفه اسکولاستیک مفاهیم ارسطویی را در جریان بحثهای کلامی ماهیت و منشی پیچیده بخشیده است، درحالی که خود ارسطو در به‌کارگیری dynamis و entelechy و energia با سنت یونان کهن همصدا بوده و در واقع وجود را چون فلاسفهٔ متأخر در قالبهای تنگ مفهومی محصور نساخته است. انتلخیا نقشی اساسی در توصیف ارادهٔ معطوف به قدرت ایفا می‌کند چرا که در سایهٔ این شگرد می‌توان بر اندیشه‌های تعقلی و ذهنی فائق آمد. می‌توان در سایهٔ این لفظ ارسطویی زمینهٔ تحقق اندیشهٔ پسامتافیزیکی را فراهم کرد.[2]

هیدگر این بحث را در چارچوب مسئلهٔ هنر مطرح کرده است. به گفتهٔ او هنر را نباید صرفاً منظومه ارادهٔ معطوف به قدرت به شمار آورد، بلکه از آن بهتر می‌توان آن را منظومه هستی به طور عام محسوب داشت. در اینجا هیدگر از زیباشناسی سخن به میان آورده و مدعی است که در عصر حاضر به عنوان منظومه (Gestalt) ارادهٔ معطوف به قدرت و نیز منظومهٔ هستی در مقام آگاهی اساسی بخصوص از منظر معرفت‌شناسی مورد توجه قرار می‌گیرد. به سخن

1. Heidegger, *Nietzsche*, vol. 1, p. 77. 2. *Ibid.*, p. 65

دیگر امروزه فراگرد ارادهٔ معطوف به قدرت در مقام هنر به زیباشناسی تغییر شکل داده است.

سپس هیدگر تاریخ زیباشناسی را مطرح می‌کند و مدعی می‌شود که این معرفت از دورهٔ یونانیان آغاز و با اندیشه‌های نیچه به تمامت خود رسید. در اینجا مرحلهٔ نخست و مرحله نهایی این پویه را به اختصار بیان خواهیم نمود، زیرا که با تأمل در این دو مرحله می‌توان مناسبت میان رویکرد هیدگر و نیچه را به خوبی دریافت.

به گفتهٔ هیدگر اندیشمندان پیشاسقراطی به هیچ روی در مورد هنر والا به آگاهی ذهنی دسترسی پیدا نکرده‌اند. یعنی آنها هنر را در سایه مقولات عقلی و منطقی مورد توجه قرار نمی‌دادند بلکه نزد آنها هنر سپهر زیستی اصیل را تشکیل می‌داد که از هر نوع رهیافت انتزاعی و عقلی برکنار بود.

در دوران افلاطون و ارسطو، با ظهور فلسفه، مفاهیم جدیدی شکل گرفت که در سیر تکامل خود همهٔ امور و از جمله هنر را در چارچوبی انتزاعی مورد بحث و بررسی قرار می‌داد. این مفاهیم تازه، از جمله صورت و هیولا، زمینهٔ انحطاط هنر را فراهم کرد. آغاز زیباشناسی به گفتهٔ او زمینهٔ تمامت هنر والا را مهیا ساخته است. هیدگر مدعی است که نیچه شرایط بازگشت به تجربهٔ پیشاانتزاعی دربارهٔ هنر را مهیا کرده. زیباشناسی نیچه‌ای خود متضمن تحقیق علمی پیرامون تن و فراگردها و عللی است که سبب به وجود آمدن آن شده است. او از طریق بازگرداندن زیباشناسی به زیست‌شناسی، یعنی ثبت انگیزشهای عصبی و به طور کلی تن، بدون آنکه از مفاهیم انتزاعی بهره گیرد به فهم هنر مدد می‌رساند؛ از این رو باید فلسفهٔ او را نویددهندهٔ عصر پایان زیباشناسی شناخت. هیدگر می‌گوید هرچند نیچه با پرسشهای اساسی خود به محدودیتهای زیباشناسی اشاره کرده است، اما به هیچ وجه قادر نبوده از محدودهٔ آن فرارود و بر آن چیره شود؛ زیرا که فائق آمدن بر زیباشناسی خود مستلزم تغییری بنیادی در انسان است و اندیشه‌های متافیزیکی نیچه به صورت غیرمستقیم زمینهٔ آن را فراهم نموده است. بنابراین تأملات او در باب هنر در

گسترهٔ زیباشناختی قرار دارد و به همین جهت در ماهیت متافیزیکی آن تغییری ایجاد نشده چراکه کوشش فلسفی نیچه خود متضمن بررسی وجود موجودات است. به نظر نیچه هنر یکی از شیوه‌های بنیادین و مهم است که در وجود هر موجودی تحقق می‌پذیرد. از این رو هنر را باید عالی‌ترین منظومهٔ ارادهٔ معطوف به قدرت تلقی نمود.[1]

با این حال اندیشه‌های نیچه را باید پویه‌ای نزدیک به پایان زیباشناسی محسوب داشت، زیرا زمینهٔ چیرگی بر آن در نوشته‌های او مورد بحث قرار گرفته است. منش و ماهیت هنر در نظر نیچه در «سبکهای فاخر» قابل جستجو است و در چنین سبکهایی وجود به معنای عام آن مورد تأکید قرار می‌گیرد. هیدگر می‌گوید سبک فاخر به ارادهٔ معطوف به هستی آری می‌گوید. مکشوف شدن ماهیت سبک فاخر خود متضمن منش وجود موجودات است. هیدگر مفهوم سبک فاخر را با سبک کلاسیک مقایسه می‌کند و اعلام می‌دارد که سبک اخیر عناصر سرکش و رام‌نشدنی را در چارچوب سامانمندی قانونی مهار می‌کند.

مراد از سبک فاخر چیست؟ سبک فاخر عبارت است از تحقیر و فرودست شمردن امور ناچیز و زیباییهای حقیر. در اینجا هیدگر به پارهٔ ۸۱۹ کتاب ارادهٔ معطوف به قدرت استناد می‌کند و در تعریف سبک کلاسیک یادآور می‌شود:

> سبک کلاسیک اساساً نموداری از آرامش، ساده‌سازی، اجمال و تمرکز است. برترین احساسهای آکنده از سرمستی پدیدار می‌شود و در چنین حال و هوایی است که رؤیت و رؤیای آرامترین حرکات و حالات روانی تجلی می‌یابد.

هیدگر سپس پارهٔ ۸۱۹ آن را نقل می‌کند و می‌گوید:

> چونان ذوق یونانی در بهترین دورانها، یک برتری و غلبهٔ احساس آکنده از زندگی و حیات در آن وجود دارد. در اصل آرامش روان نیرومندی که به‌آهستگی حرکت می‌کند و در قبال آنچه بسیار سرزنده است، احساس

---

1. *Ibid.*, pp. 77-91.

دوری و بیزاری می‌کند؛ محکم، قدرتمند، آن زندگی که گسترده و باشکوه می‌آرامد و نیرومندی خود را پنهان می‌دارد. این است آنچه خوشایند است.

هیدگر می‌گوید که ما راجع به زیبایی، به عنوان چیزی بسیار در خور ستایش می‌اندیشیم. سپس پارهٔ ۱۰۲۴ را نقل می‌کند که در آن آمده است که سبک قدرتمند و والا از نو به سان پیامد شور و سودای بزرگ و قدرتمند هویدا می‌شود. در حقیقت نیچه سبک والا و فاخر را با سبک کلاسیک پیوند می‌دهد. هیدگر اضافه می‌کند که در چنین شرایطی هنر در والاترین شکل خود پدیدار می‌شود. هنر دیگر یک اتفاق ساده نیست، بلکه در آن گوهر والایی و منزلت متجلی است.

هیدگر در اینجا به پارهٔ ۸۴۹ اشاره می‌کند و می‌گوید در برابر رمانتیسم و شورهای بزرگ، درمی‌یابیم که سردی و شفافیت و سختی، بخشی از ذوق کلاسیک است. در کلاسیسم سهمی از منطق وجود دارد و شادی در رسیدن به معنویت در سه چیز وحدت می‌یابد: تمرکز؛ بیزاری از احساس؛ بیزاری از چیزهای نامطمئن، سرگردان و مرموز. اگر نیک بیندیشیم درمی‌یابیم که ذوق کلاسیک در چه زمینی می‌تواند رشد کند. سخت‌سازی، ساده‌سازی، نیرومندسازی، انسان را شریرتر نمودن ویژگیهای حرکت کلاسیک را تشکیل می‌دهد.

هیدگر یادآور می‌شود که یونانیان، قبل از افلاطون، از لحاظ ذوق هنری هنوز به آستانهٔ مفاهیم منجمد و متصلب انتزاعی وارد نشده بودند. از این رو تجربهٔ آنها از هنر منشی شفاف و روشن داشته. اما ذهن یونانیان بعد از افلاطون تیره و غیرشفاف شده است. فلسفهٔ نیچه، به گفتهٔ هیدگر، با ادراک پیشازیباشناختی در دوران استیلای سبک فاخر یونان پیوندی نزدیک یافته است.

نیچه در پاره‌های ۸۴۳ تا ۸۵۰ به بحث امتیاز میان هنر کلاسیک و رمانتیک پرداخته است و می‌گوید هنرمند رمانتیک، هنرمندی است که ناخشنودی والای او نسبت به خودش وی را آفرینشگر می‌سازد، کسی که از خودش و جهانش به دور می‌نگرد، به واپس می‌نگرد (همان، ۸۴۴). سپس یادآور می‌شود که در پس تقابل کلاسیک و رمانتیک گونه‌ای تقابل میان کنشگر و واکنشگر نهفته است (همان، ۸۴۷). افزون بر این میل به سختی و جاودانگی و هستی علت آفرینش

هنری بوده است. از سوی دیگر میل به ویرانی، دگرگونی و صیرورت نیز باید مد نظر قرار گیرد، چراکه این میل خود، بیانگر یک قدرت آکنده از آینده است و این میل را باید در عامل دیونوسوسی جستجو کرد.

بدیهی است که تفکیک میل به وجود و میل به صیرورت از همان آغاز دارای ابهامات گوناگونی بوده است. اما می‌توان این ابهام را در سایهٔ تفکیک میان کنشگر و واکنشگر و بخصوص در گسترهٔ امکان آفرینش هنری مورد تأمل قرار داد. میل به صیرورت، تغییر و دگرگونی و سرانجام ویرانی خود حاکی از قدرت سرشار از آینده است. هنر دیونوسوسی را باید در این توان جستجو کرد. اما درعین‌حال این میل ممکن است از ناخرسندی کسانی سرچشمه گیرد که نسبت به همه چیز و هر چیز که وجود دارد بیزارند. فرودستان، بیچارگان و محرومان معمولاً نسبت به هر چیزی که دارای گونه‌ای برتری است نفرت دارند و به هستی او اعتراض می‌کنند.

به همین اعتبار میل به هستی و وجود و یا میل به جاودانگی هم ممکن است از دسترسی به سرچشمه‌های سرشار هستی نشئت گیرد. هنر واگنری را می‌توان از این دست میل تلقی نمود. به طور کلی هنر بدبینی رمانتیک در همین خواست ریشه دارد. برعکس در مواردی که وفور و فزونی در قالب مقررات و قواعدی خاص قرار می‌گیرد ما با هنر کلاسیک سر وکار داریم.[1] ظاهراً نیچه میان سبک کلاسیک و فاخر، گونه‌ای پیوند برقرار کرده است. زیرا که در هنر فاخر نیز چون هنر کلاسیک گونه‌ای گرایش نسبت به خود قابل فهم است. در اینجا هیدگر ماهیت حرکت و پویایی را در فرهنگ یونانی مطرح می‌کند. در زبان یونانی kinesis به معنای تحرک و جنبش و پویایی است. به نظر هیدگر رویکرد یونانیان به مفهوم دونامیس (dynamis) و انرگیا (energeia) در گسترهٔ وجود قابل فهم است. به اعتقاد یونانیان این دو مفهوم وجود را تعیّن می‌بخشند و آن را در قلمرو حضور قرار می‌دهند. هیدگر می‌گوید اگر ماهیت سبک فاخر را در قوه و فعل جستجو کنیم در این صورت وجود موجودات را می‌توان تجسم ارادهٔ معطوف به

1. *Ibid.*, p. 133.

قدرت محسوب داشت. در این معناست که گوهر توانمند هنر در سبک فاخر تبلور می‌یابد. به طور کلی وحدت ذاتی موجود در این سبک کنشگری و واکنشگری را در یک جا جمع می‌کند. به تعبیر دیگر هستی و صیرورت در همین فراگرد تحقق دارد. همین هستی و صیرورت نیز به وجهی بارز در ارادهٔ معطوف به قدرت نیز تحقق دارد و از این روست که می‌توان آن را در بازگشت جاودانه به وضوح ملاحظه نمود.

به طور کلی سبک فاخر خود متضمن والاترین احساس قدرت است. هنر رمانتیک چون از ناخرسندی و کاستی سرچشمه می‌گیرد همواره در تمنای فرایازی و حرکت فراسوی خویشتن خویش در تکاپوست. به طور کلی وحدت ناشی از مناسبت متقابل میان بی‌خودی، زیبایی، خلاقیت، دریافت و صورت در سبک فاخر است که متجلی می‌شود.[1]

نیچه و مفهوم سوژه (فاعل شناسنده)

نظریهٔ سوژه در کتاب فراسوی نیک و بد در چارچوب نظام ارادهٔ معطوف به قدرت مطرح شده است. نیچه واژهٔ اراده یا خواست (Wille) را به دو شیوه به کار برده است. وی جهان طبیعی و انسانی را متشکل از نیروهای در حال تحرک می‌داند. نیچه این نیروها را اراده می‌خواند. باید توجه کرد که واژهٔ اراده یا خواست خود متضمن گونه‌ای پیشداوری است. اکثر مردمان احساس می‌کنند که تنها آدمی است که می‌تواند در سایهٔ اراده نیات خویش را جامهٔ عمل بپوشاند.

نیچه در پارهٔ ۱۹ کتاب فراسوی نیک و بد می‌گوید که فیلسوفان عادت دارند چنان سخن بگویند که گویی اراده بدیهی‌ترین چیز در دنیاست. وی اضافه می‌کند که حتی شوپنهاور هم پیشداوری‌های عوام را دربارهٔ اراده دنبال کرده است. نیچه می‌گوید اراده کردن و خواستن چیزی است سخت پیچیده. او پیشداوری عوامانه را در تعریف اراده به عنوان فاعل عمل مؤثر می‌شمارد. پیروان این رویکرد بر این باورند که اندیشه عبارت است از کنشی که ضرورتاً متضمن فاعل به عنوان

---

1. *Ibid.*, p. 137.

علت اندیشه باشد. در پارهٔ ۵۴ کتاب فراسوی نیک و بد آمده است: «باری، آدمی روزگاری به روان همان ایمانی را داشت که به دستور زبان و فاعل دستوری دارد. آنها می‌گفتند وجود "من" شرط لازمِ است و "می‌اندیشم" مسند است و مشروط، و اندیشیدن کرد و کاری است که برای آن می‌باید در فکر فاعلی به مثابهٔ علت بود.» این مفهوم اراده به عنوان سرچشمهٔ فاعلیت انسان خود به یک سلسله نتایج و پیش‌فرض‌های مقرون به خطا تکیه دارد. این خطا باعث می‌شود تا آن کس که اراده می‌کند از ته دل فکر کند که اراده برای عمل کافی است. چراکه در اکثر موارد اراده هنگامی روی می‌دهد که چشم به راه اثر فرمان یعنی عمل هستیم. ظاهراً ضرورت تأثیر از لوازم اراده شناخته شده است. کوتاه سخن آنکه، کسی که اراده می‌کند باور دارد که اراده و عمل به نحوی یک چیز واحدند. آنها پیروزی و انجام امور را به اراده نسبت می‌دهند. آزادی اراده برای بیان همین معنا وضع شده است. به طور کلی در هر اراده کردنی سرانجام مسئلهٔ فرماندهی و فرمانبرداری مطرح است. به همین جهت است که اندیشمندان اراده را در قلمرو اخلاق مورد بحث قرار داده‌اند. به طور کلی مراد از اخلاق همان نظریهٔ سروری و سالاری است که پدیدهٔ زندگی در ذیل آن به وجود می‌آید (پارهٔ ۱۹).

در نظر نیچه اراده مفهومی است بسیار بغرنج و به طور کلی اراده کردن متضمن فرمان دادن و فرمان بردن براساس ساخت اجتماعی روانهای گوناگون است. به سخن دیگر اراده یا خواست منظومه‌ای است از احساسها که از سه خصوصیت بنیادی تشکیل شده است. یعنی در هر اراده کردنی نخست چند احساس وجود دارد، یکی احساس حالتی که از آن دور می‌شویم و دیگر احساس حالتی که بدان نزدیک می‌شویم و نیز احساسی از همین «دوری» و «نزدیکی» و آن‌گاه همراه آن احساسی در ماهیچه‌ها و عضلات که بدون آنکه دست و پا را تکان دهیم، بر حسب عادت همین که اراده کنیم کار خود را آغاز می‌کنیم (همانجا).

اراده را نباید منظومه‌ای از احساس و اندیشهٔ صرف دانست بلکه بالاتر از همه باید آن را یک سودا (pathos) شمرد. این سودا بیش از آنکه مؤثر و کارساز

باشد به هیچ وجه موجب بروز چیزی نیست بلکه خود حال و هوایی است که سرچشمه و خاستگاه آن معلوم نیست. نیچه سپس اضافه می‌کند که سودای مزبور سودای یک فرماندهٔ نظامی است. والتر کافمن واژهٔ مزبور، یعنی Kommando را به «فرمان» ترجمه کرده است اما این واژه در زبان آلمانی بیشتر به فرمانده نزدیک است تا فرمان. آنچه آزادی اراده نامیده می‌شود در اصل شور و سودای برتری نسبت به کسی است که می‌باید فرمانبرداری کند. «من آزادم»، «او می‌باید فرمانبرداری کند». این آگاهی در هر نوع اراده‌ای نهفته است. کسی که اراده می‌کند در درون خود چیزی را فرمان می‌دهد که از آن فرمان می‌برند یا گمان می‌کنند فرمان می‌برند (همانجا). در این پاره تأکید شده است که ارادهٔ واحدی وجود ندارد یعنی هیچ‌گونه نیروی واحدی در پس اندیشه‌ها و رفتار آدمیان نهفته نیست. هم فرد و هم جامعه نتیجه و پیامد بازی گستردهٔ نیروهای ناپایداری است که سایر نیروها را مقهور خویش می‌کنند و در عین حال خود نیز مقهور سایر نیروها قرار می‌گیرند. نیچه این بازیِ گستردهٔ نیروها در فردی به نام فرمانده را به گونه‌ای طنزآلود بیان می‌کند، اما سرچشمه‌های آن را مبهم باقی می‌گذارد. اکثر نظریات نیچه در مورد ارادهٔ معطوف به قدرت همواره در آثار گوناگون او متفاوت است.

در کتاب شامگاه بتان آمده است که نظریهٔ اراده به طور کلی به منظور کیفر دادن، یعنی کشف و تعیین میزان تقصیر ابداع شده است. همهٔ روان‌شناسان قدیم در مقام بحث از سودای سازندگان آن کوشیده‌اند تا حق کیفر دادن را به خود یا خدای خویش واگذار کنند ... یعنی انسانها را آزاد می‌پنداشتند از آن جهت که انسانها امکان گناهکار شدن را داشته باشند. در نتیجه هر کاری ارادی فرض می‌شد و خاستگاه آن در علم و دانایی نهفته بود («چهار خطای بزرگ»، ۷).

نظریهٔ ذهنیت یا فاعلیت شناسایی خود زمینهٔ «انحلال سوژه» در تفکر پست‌مدرن را فراهم کرده است. در واقع دو گرایش متنافر در نوشته‌های نیچه در مورد اراده وجود دارد. از یک سو او آزادی اراده را مورد تردید قرار می‌دهد. از سوی دیگر از تأثیر فرد سالار و برجسته سخن می‌گوید. برای مثال می‌گوید که هنرمندان می‌دانند وقتی دیگر به صورتی تصادفی نمی‌توانند به خلق آثار هنری

بپردازند بلکه از روی ضرورت به آفرینش دست می‌زنند والاترین احساس آزادی در آنها زنده می‌شود (فراسوی نیک و بد، ۲۱۳). نیچه می‌گوید درست هنگامی که هنرمندان کار را از سر ضرورت انجام می‌دهند، احساس آزادی، تیزهوشی، سرشاری از قدرت و سامان‌دهی خلاق در ایشان به اوج می‌رسد. در این صورت است که در وجود این هنرمندان جبر و اختیار وحدت می‌یابد.

ارادهٔ معطوف به قدرت در مقام تبیین تکوین جهان

هرچند که جلد اول کتاب نیچه هیدگر تماماً به موضوع «ارادهٔ معطوف به قدرت» اختصاص یافته است اما نمی‌توان آن را رهنمودی منحصر به فرد در مورد رویکرد نیچه در این زمینه به شمار آورد. زیرا تحلیل او در این خصوص تا حدی نامنظم و یکسویه به نظر می‌رسد. در اینجا ما قرائت مولر ـ لاتر[1] را در این زمینه مورد بحث قرار خواهیم داد. او مدعی است که در کانون آموزهٔ ارادهٔ معطوف به قدرت نظریهٔ برآیند نیروها قرار دارد. در واقع اوست که اسطورهٔ «ارادهٔ معطوف به قدرت» وحدت‌گزین را به چالش گرفته است.

مولر ـ لاتر می‌گوید هیدگر آموزهٔ مزبور را به صورتی واحد مورد توجه قرار داده و یادآور شده که سرانجام ارادهٔ معطوف به قدرت در مقام هنر پدیدار می‌شود. ژیل دولوز و آلفونسو لینگوس[2] نیز نظریهٔ مولر ـ لاتر را پذیرفته‌اند که نیچه در طرح نظر خود به هیچ روی به دنبال نظام وحدت‌یافته نیست، بلکه ارادهٔ معطوف به قدرت را منظومه‌ای پویا، ناپایدار و در حال دگرگونی می‌شمارد. و از سوی دیگر ارادهٔ مزبور را واحد منحصر به فرد و منفصل نمی‌داند بلکه مدعی است که این اراده خود از منظومه‌ای از خواستهای معارض و پرکشمکش تشکیل یافته است.

در حالی که نیچه ارادهٔ معطوف به قدرت را منظومه‌ای از نیروهای ناپایدار می‌شمارد، معلوم نیست چرا مولر ـ لاتر تفسیر خود را از این آموزه براساس آثار

---

1. Wolfgang Muller-Lauter, "Nietzsches lehre vom Willen zur Macht", *Nietzsche Studien* 3, 1974, pp. 1-60. 2. Alfonso lingus

گردآمده بعد از مرگ نیچه (Nachlas) مستند نموده است. مازینو مونتی‌ناری[1] یکی از ویراستاران آثار نیچه بعد از مرگش مدعی است که فراسوی نیک و بد مجموعه‌ای است از مطالب و نوشته‌هایی که در سال ۱۸۸۲ تا ۱۸۸۵ فراهم آمده است و نیچه آنها را با وسواسی خاص برگزیده و به چاپ رسانده است. هرچند که ممکن است تحلیلهای جالبی در نوشته‌های چاپ‌نشدهٔ نیچه در دوران حیاتش وجود داشته باشد، اما فراسوی نیک و بد از نظر او مجموعه‌ای است منظم و ویراسته؛ بخصوص دو بخش اول این کتاب یعنی «پیشداوری‌های فیلسوفان» و «جان آزاده» منظمترین و منسجمترین نوشته‌های نیچه دربارهٔ اراده و ارادهٔ معطوف به قدرت محسوب می‌شود. این دو بخش درست به همان نتایجی رسیده که مولر-لاتر در میان آثار چاپ‌نشدهٔ نیچه یافته است. در واقع در این دو بخش نیچه مدعی است که جهان و فرد مجموعاً از نیروهای پوینده و ناپایداری که همواره برای ایجاد سلطه و چیرگی بر یکدیگر در چالش‌اند تشکیل شده است.

هرچند که ارادهٔ معطوف به قدرت به گونه‌ای عمیق در این دو بخش موشکافی گردیده اما همان‌طور که از عنوان آنها برمی‌آید وی در پی آن بوده تا باورها و اعتقادات دیرپای فلاسفه را مورد چالش قرار دهد. به نظر نیچه در دل پیشداوری فلاسفهٔ غرب این باور نهفته است که واقعیت را باید صرفاً در سایهٔ انتزاع فلسفی به دست آورد. نیچه این رویکرد به واقعیت را به سخره می‌گیرد و آموزهٔ ارادهٔ معطوف به قدرت را در تمثیل واقعیت به‌کار می‌گیرد. شاید مهمترین اختلاف نیچه با فلاسفه در این است که او تعریف آنها از حقیقت و معرفت را نمی‌پذیرد و آن را در معرض ارزیابی مجدد قرار می‌دهد.

نیچه در کتاب فراسوی نیک و بد طبیعت را پدیده‌ای به دور از نظم و سامان و عدالت و فارغ از غرض و توجه و رحم می‌شمارد. بنابراین نمی‌توان با آهنگ طبیعت به آسانی حرکت کرد چراکه در طبیعت قدرتی ویرانگر وجود دارد. افزون بر این، هر موجود زنده بالاتر از همه می‌خواهد نیروی خویش را بیرون

---

1. Mazzino Montinari

ریزد؛ زیرا زندگی همانا ارادهٔ معطوف به قدرت است و خویشتن‌پایی تنها یکی از پیامدهای نامستقیم این امر و چشمگیرترین آنهاست. او به‌کارگیری اصول غایت‌شناسی (teleology) را زائد می‌داند و این اصل را مدیون پریشان‌گویی‌های اسپینوزا می‌داند (پارهٔ ۱۳). به سخن دیگر، او زندگی را ارادهٔ معطوف به قدرت می‌داند که حفظ خویش یکی از نتایج غیرمستقیم آن به شمار می‌رود. زندگی عبارت است از بهره‌برداری از بیگانگان و فرودستان و ناتوانان، آسیب رساندن به آنان و شکست و سرکوبشان. او نظریهٔ داروین را که زندگی را عبارت از بقا می‌شناسد رد می‌کند و می‌گوید غایت حیات چیرگی و تسلط است؛ بدین معنا که حقیقت غایی تاریخ این است که همهٔ موجودات زنده تنها دغدغهٔ بقا و تداوم حیات دارند و در پی‌آن‌اند تا بر نیروهای معارض چیره شوند.

وی در دانش طربناک می‌گوید ارادهٔ حفظ خویشتن نشانه‌ای است از وضعیتی ناامیدکننده و سرکوب غریزهٔ حیاتِ واقعی یعنی غریزه‌ای که طبیعتاً به دنبال بسط و توسعهٔ توان است. هدف همهٔ چالشها و مبارزات چه کوچک و چه بزرگ برتری و تفوق، رشد، توسعه و توان است که برپایهٔ توان‌خواهی و دقیقاً همان میل و خواست زندگی است (دانش طربناک، ۳۴۹).

نیچه صریحاً اعلام می‌کند که در این جهان بجز خواهشها و شور و شهوتهای ما چیزی واقعی وجود ندارد و ما به سوی هیچ واقعیت دیگری فرا و فرو نتوانیم رفت مگر واقعیت انگیزه‌ها، رانه‌ها و سوائق (Trieb/drive) و انگیختارهای درونی؛ در این صورت اندیشه عبارت است از رابطهٔ این سوائق با یکدیگر. به نظر نیچه جهان مکانیکی نیز صورت ابتدایی‌تری از همین جهان سوداها و انفعالات درونی است. در واقع جهان طبیعی صورت ابتدایی‌تری است که در آن همهٔ پدیده‌ها در وحدتی قدرتمند فروپیچیده‌اند و هنوز در فرآیند ارگانیک تکه‌تکه و شاخه‌شاخه نشده و بسط نیافته‌اند. به محض اینکه پدیده‌ها ماهیتی زیستی یافتند در نهاد آنها نظم و سامانمندی درونی حاکم می‌شود و جذب و تغذیه و دفع و سوخت و ساز به صورت ترکیبی درهم‌تنیده در می‌آید (فراسوی نیک و بد، ۳۶).

نیچه می‌گوید امروزه هر دیدگاه فلسفی را که در نظر بگیریم و یا از هر

نگاهی به امور بنگریم، بی چون و چراترین و استوارترین واقعیتی را که در نظر می‌گیریم خود چیزی جز خطا بودن قلمروی نیست که به زیستن در آن باور داریم و جالب اینجاست که ما از طرح و اقامهٔ هیچ دلیلی برای اثبات آن فروگذار نمی‌کنیم. اینکه حقیقت از پدیدار و نمود ارزشمندتر است جز یک پیشداوری اخلاقی چیز دیگری نمی‌تواند باشد. این فرضی است که کمتر از انگاره‌های دیگر در جهان بررسی شده است. نیچه اضافه می‌کند که باید انصاف داد که زندگی امکان‌پذیر نیست مگر آنکه براساس ارزیابیها و نمودهای مبتنی بر دیدگاه (perspectivalism) مورد توجه قرار گیرد. اما اگر بخواهیم همچون بعضی از فلاسفهٔ خام‌اندیش «جهان پدیدار» را یکسره از میان برداریم، در این صورت از حقیقت نیز چیزی برجای نخواهد ماند. راستی چه چیزی است که ما را وامی‌دارد میان حقیقت و دروغ تضادی اساسی فرض کنیم؟ آیا کافی نیست که میان نمودها و پدیده‌ها درجاتی قائل شویم، قائل به سایه ـ روشن و شدت و ضعف پدیده‌ها و به اصطلاح نقاشها، به نسبتهای گوناگون تاریک ـ روشنها. از کجا که جهانی که به ما مربوط می‌شود خود افسانه نباشد؟ (همان، ۳۴).

نیچه در کتاب فراسوی نیک و بد صریحاً اعلام می‌کند که حتی فیزیک که علمی دقیق شمرده می‌شود چیزی جز تفسیر و برداشتی گزارش‌گونه از جهان نیست و به هیچ وجه نباید آن را آشکارکنندهٔ گوهر هستی دانست. چه رسد به سایر علوم و دانشها (پارهٔ ۱۴). در پارهٔ ۲۲ این کتاب هم می‌گوید که این قانونمندی طبیعت که فیزیکدانان چنین از سر مفاخرت از آن دم می‌زنند، هیچ واقعیتی نیست، هیچ نصی نیست بلکه تنها سرهم بندی کردن و تحریف معنای ساده‌لوحانه‌ای است به دست آدمیان. این تفسیر است نه نص؛ و کسی تواند آمد که با نیتی و شیوه تفسیری خلاف شما در صحیفهٔ همین طبیعت و با نظر کردن در همین پدیده‌ها کاربست خودکامانه ـ بی‌پروا و بی‌امان خواسته‌های قدرت را برخواند. تفسیرگری بدون استثنا همه جا ارادهٔ معطوف به قدرت را در برابر دیدگان آدمی قرار می‌دهد. هیچ واژه‌ای و از جمله خودکامگی در خور کنایه‌ای ملایم و ضعیف از طبیعت نیست. طبیعت به نظر نیچه چیزی نیست جز ارادهٔ معطوف به قدرت.

نیچه بر خلق آرا و ارزشهای شخص انسان توجه می‌کند و یادآور می‌شود که همهٔ عقاید و رویکردها دارای دودمان و تباری خاص خویش‌اند. به گفتهٔ وی مفاهیم فلسفی را باید چیزهایی دانست که به دلخواه و خودرو پدید نیامده‌اند، بلکه با یکدیگر دارای پیوندی نزدیک‌اند. فلاسفه، به طور کلی، جانداران یک قاره محسوب می‌شوند. این طایفه هر بار از نو در همان مدار و محور قبلی به گردش درمی‌آیند. هرچند آنها می‌کوشند با عزم سنجش‌گری و نظام‌سازی خود را از یکدیگر جدا احساس کنند اما باز چیزی در وجود این عده هست که آنها را در کنار هم قرار می‌دهد. در هر موردی اندیشهٔ آنها بیش از آنکه کشف تازه‌ای باشد، در واقع بازشناسی و تذکر و بازگشت به سنتی است بس کهن و پایدار. نیچه می‌گوید فلسفه‌پردازی چیزی نیست جز نیاباوری صرف (atavism). از این رو یافتن همانندیهای خانوادگی و قبیله‌ای میان تمامی فلسفه‌های هندی، یونانی و آلمانی کاری است بس ساده (فراسوی نیک و بد، ۲۰).

وقتی نیچه می‌گوید که اندیشه‌های فلسفی چون افراد یک قاره به هم نزدیک‌اند، به هیچ روی اندیشه‌های خود را مستثنی نمی‌کند. نوآوری او در نتیجهٔ بازسازی فرادهش (سنت) است که چشمگیر می‌شود. او در این زمینه به آرای اندیشمندانی چون هراکلیتوس و بسکویچ[1] نظر دارد. در ضمن بر اندیشه‌های دکارت نیز تأکید می‌نماید و آنها را به گونه‌ای طنزآمیز با ارزیابی مجددی از حقیقت و سامانمندی فلسفی قیاس می‌کند.

نیچه به هیچ روی چون دکارت در پی تبیین بنیادهای یقینی نیست و هیچ‌گاه خود را در جستجوی حقایق ثابت سرگردان نمی‌کند. در واقع برخورد مطایبه‌آمیز وی نسبت به روش دکارت ما را از تفاوتهای اساسی میان تفسیرهای او و حقایق دکارتی واقف می‌سازد. ارادهٔ معطوف به قدرت بخصوص در کتاب فراسوی نیک و بد نشانگر گرایش ذوق نیچه نسبت به اندیشه‌های متافیزیکی، انسان‌شناختی و سیاسی است. او این آموزه را به عنوان معیار ارزش به‌کار می‌گیرد. اما به نظر او فهم و دانایی همواره محدود و موقتی است و نظریات

1. Boscovich

او هرچند که به گفتهٔ وی از شرف و منزلت ویژه‌ای برخوردار است اما آنها را باید وجهی از تفسیرهای متعدد به شمار آورد. برخلاف پیشداوری‌های فلاسفهٔ دیگر، اندیشه او با نظری کنایه‌آمیز و طنزآلود بیان می‌شود. با این حال او امکان بازبینی و تجدیدنظر در اندیشه‌های خویش را در زمان و مکانهای مختلف از خواننده سلب نکرده است.

ارادهٔ معطوف به قدرت به عنوان میزانی برای سنجش ارزشها

نیچه ارادهٔ معطوف به قدرت را مبنایی برای تحلیل نظام ارزشها قرار داده است. او این آموزه را برای سنجش ارزش افراد، نظامهای اخلاقی، پدیده‌های فرهنگی و به طور کلی خود فرهنگ به‌کار می‌گیرد. و از این رهیافت برای اثبات این مدعا سود می‌جوید که ارزش‌یابی و سنجش به طور کلی دارای بنیادی تن‌کارشناسانه (فیزیولوژیک) است. نیچه می‌کوشد تا روان‌شناسی را مادر علوم قلمداد کند و معتقد است که کلیهٔ دانشها در خدمت این گستره قرار دارند. اما برخلاف نظر هم‌عصرانش روان‌شناسی مورد بحث وی گونه‌ای روان-تن‌شناسی، یا ریخت‌شناسی است که سیر تکاملی ارادهٔ معطوف به قدرت را مورد توجه قرار می‌دهد.

نیچه در فراسوی نیک و بد صریحاً اعلام می‌کند که تمامی روان‌شناسی تا کنون به پیشداوری‌ها و ترسهای اخلاقی گره خورده و جسارت فرورفتن به ژرفاها را ندارد. هنوز هیچ‌کس روان‌شناسی را ریخت‌شناسی و نظریهٔ تکامل ارادهٔ معطوف به قدرت تلقی نکرده است.

نظر به این که موجودات به بسط سلطه و نه حفظ وجود و بقای خویش گرایش دارند و این گرایش گوهر زندگی را تشکیل می‌دهد، و برخلاف پیشداوری‌های رایج، نیچه مدعی است که تنفر، لجاجت، آز و سوداهای قدرت‌جویانه از لوازم زندگی است؛ بنابراین باید آنها را پذیرفت و در صدد فزونی آنها برآمد. تأیید کشاکش و ستیز، خود متضمن تأیید زندگی است و باید در منظومهٔ اقتصاد زندگی حضور داشته باشد؛ از این رو بالیدن آنها شرط بالیدن زندگی است. این گرایش در میان اقران می‌تواند نشانه‌ای از اخلاق نیکو در جهت اجتناب از

آسیب رساندن به یکدیگر شناخته شود. اما در مواردی که به اصلی اجتماعی تبدیل شود، این امر می‌تواند به ارادهٔ معطوف به نفی زندگی تبدیل شود. بازداشتن خود از آسیب رساندن به یکدیگر و زور گفتن به یکدیگر و بهره کشیدن از یکدیگر و خواست خویش را با خواست دیگری همساز کردن، به یک معنای ابتدایی، به صورت رفتار نیک میان افراد درمی‌آید. اما همین که این گرایش را به اصلی بنیادی در جامعه قلمداد کنیم به خواست نفی زندگی، یعنی اصل سرنگونی و فروپاشی تبدیل خواهد شد. به طور کلی زندگی در ذات خود، از آنِ خویش کردن است و آسیب رساندن و چیره گشتن بر چیزی که بیگانه تلقی می‌شود (فراسوی نیک و بد، ۲۵۹).

در مواردی که نیچه خشونت و ویرانی را مورد تأیید قرار می‌دهد می‌توان گفت او تنها یک وجه از زندگی را در نظر دارد. یعنی زندگی کوتاه نخبگان و برگزیدگان. در این لحظات نیچه ما را با بحران آشیلی روبه‌رو می‌سازد. یعنی یا باید زندگانی پرشکوه و حماسه‌آمیز اما کوتاه را در گسترهٔ تروا سپری نمود یا چون انسانهای میان‌مایه طولانی زیست و در گمنامی در بستر آرام مرد. تنها انسانهای میان‌مایه‌اند که از ورطهٔ کشمکش جان سالم به در می‌برند.

برخی از انسانها با ویژگیهای اندک‌شمار، اما بس نیرومند، سرسخت و جنگاور اما زیرکانه خاموش، مردمانی نابردبار اما والاگزین‌اند که سختی و جنگاوری را در راه اعتلای نوع خویش به‌کار می‌گیرند.

فلاسفه در مقام انسانهایی که ناگزیرند به فردا و پس‌فردا بیندیشند، همواره با امروز خویش در ستیز بوده‌اند. دشمن آنها آرمان امروز است. این پیش‌برندگان غیرعادی بشر، خود را دوستار خردمندی نمی‌دانند بلکه دیوانگانی ناخوشایند و پرسش‌کنندگانی خطرناک‌اند. آنها وظیفهٔ خویش را در این یافته‌اند که وجدان بیمار زمانهٔ خود باشند (همان، ۲۱۲). از این روست که امروزه ذوق زمانه و فضیلت زمانه اراده و عزم را سست‌بنیاد کرده و آن را می‌فرساید. در چنین زمانه‌ای چیزی بجاتر از سستی اراده نیست. بنابراین آرمان بزرگی و عظمت در نظر فیلسوف عبارت است از قوت اراده، استواری و توانایی و جامهٔ عمل پوشاندن به عزم مزبور. فیلسوف راستین فرمانده و قانونگذاری است اصیل که

می‌گوید «چنین می‌باید باشد.» چنین فیلسوفانی با دستهای آفریننده به سوی آینده دست می‌یازند و آنچه بوده و هست، همچون کارافزار و پتکی به کارشان می‌آید. اینها شناختشان همانا آفرینندگی است، و آفرینندگی‌شان قانونگذاری، و خواست حقیقتشان خواست قدرت یا اراده، و سرسختی و توانایی تصمیم‌گیری‌های درازمدت را درست بخشی از مفهوم عظمت می‌دانند (همانجا).

اما بر عکس، امروزه، یعنی در روزگاری که در اروپا تنها رمگان را بزرگ می‌دارند و اوست که بزرگداشتها را بخش می‌کند، در روزگاری که «برابری حق» به آسانی به برابری با ناحق بدل تواند شد ــ یعنی به جنگی همه‌گیر با هر آنچه نادر است و شگفت و ممتاز، به جنگی با انسان والاتر، با روان والاتر، با وظیفهٔ والاتر، با مسئولیت والاتر، با آفرینندگی قدرتمندانه و چیره‌دستانه ــ در چنین روزگاری والا بودن و برای خویشتن زیستن و توانایی جز دیگران بودن و تک ایستادن و زندگی خویش را بر عهده گرفتن بخشی از مفهوم «عظمت» است. فیلسوف در اینجا بخشی از آرمان خویش را فاش می‌کند که «بزرگترین کس آن است که تنهاترین کس تواند بود و در پرده‌ترین و کژروترین؛ مردی فراسوی نیک و بد، سالار فضایل خویش، سرشار از عزم و اراده. معنای عظمت جز این نمی‌باید بود» (همانجا).

ارادهٔ معطوف به قدرت از منظر «تبارشناسی اخلاق»

می‌توان گفت ارادهٔ معطوف به قدرت به صورتی منظم در کتاب فراسوی نیک و بد مورد بحث قرار گرفته است، اما در آثار بعدی نیچه و از جمله تبارشناسی اخلاق (۱۸۸۷) این مفهوم کمتر مورد توجه بوده است. گفتنی است که نیچه در این کتاب مدعی است که ارادهٔ معطوف به قدرت بر جهان ارگانیک حاکمیت دارد. در کتاب فراسوی نیک و بد ارادهٔ معطوف به قدرت، هم در جهان زیستی و هم در جهان جمادات چیره است. اما از سالهای ۱۸۸۷ به بعد وی رویکرد خویش را تعدیل کرده و در آثار به چاپ‌رسیده در طول عمرش تأکید می‌کند که این نیرو تنها به جهان زیستی تعلق می‌گیرد.

در کتاب فراسوی نیک و بد آمده است که زندگی عبارت است از فراگرد چیره

شدن؛ بدین معنا که نیروهای موجود در گسترهٔ هستی صرفاً خود را بـه حـفظ خویش محدود نمی‌کنند بلکه بیشتر در پی تسلط بر سایر نیروها در تلاش‌اند. در حقیقت نیچه در واپسین آثار خویش جـهان طـبیعت را رهـا مـی‌کند و بـه فرهنگ انسانی می‌پردازد و از این نظر آموزهٔ ارادهٔ معطوف به قدرت را در تبیین فرهنگ و جامعه به‌کار می‌گیرد. از این رو به تحلیل فرهنگ اخلاقیات مسیحی و به طور کلی فرهنگ قرن نوزدهم می‌پردازد. بدیهی است که نیچه حتی در بحث فرهنگ هم، کمتر از آموزهٔ ارادهٔ معطوف به قدرت سود جسـته است. مـثلاً در کتاب اخیر او یعنی شامگاه بتان او تنها چهار بار اصطلاح مزبور را به‌کار برده؛ هرچند که هیچ‌گاه این آموزه را رها نکرده اما رفته‌رفته از تأکید بر آن کـاسته است. در کتاب تبارشناسی اخلاق نیچه به مسئلهٔ اخلاق در فرهنگ می‌پردازد و می‌گوید حوادث و رویدادهای ارگانیک نتیجهٔ ارادهٔ معطوف به قدرت‌اند. در واقع این مفهوم در اثر مزبور به عنوان ابزاری در ارزیابی مفاهیم و فراگردها به‌کـار رفته است. در بحثهای تبارشناسی اخلاق آموزه ارادهٔ معطوف به قدرت به منظور تبیین لایه‌های زیرین حیات ارگانیک به‌کار رفته است. به گفتهٔ او کلیه رویدادها در جهان ارگانیک (زیستی) عبارت است از چیرگی و تسلط. در همین راستاست که در جستار دوم این کتاب آمده است که قربانی شدن تودهٔ بشریت، به سـودِ بالیدنِ نوعِ تواناتری از انسان است؛ این یعنی پیشرفت (پارهٔ ۱۲).

در پارهٔ ۱۳ از جستار دوم تبارشناسی اخلاق براساس نـظریهٔ جـهان زیسـتی (ارگانیک) پدیدهٔ کـیفر و مـجازات مـورد بـررسی و تـبیین قـرار گـرفته است. بـه بـاور او بـرای فـهم کـیفر بـاید دو جـنبه را مـورد تـوجه قـرار داد، یکـی چیزی است که در کیفر مـاهیتی پـایدار دارد یـعنی رسـم و رفـتار و نـمایش، و دیگر آنچه را که در آن روان و ناپایدار است. قبلاً به صـورتی سـاده‌لوحانه فرض می‌شد که هدف مجازات در میل به انتقام و پیشگیری قابل جستجو است. حال آنکه هدف اصلی آن را باید در نتیجهٔ روابط قدرت حاکـم مـورد تـوجه قرار داد. در واقع نهادهای قضایی، آداب و رسوم اجتماعی، صورتهای هـنری، آیینهای مذهبی یا حتی مجازات در خدمت نیروهای حاکم قرار دارد. از این رو نمی‌توان معنای واحدی را برای کیفر در نظر گرفت، بلکه باید آن را منظومه‌ای از

معناها دانست. باید گفت فهم تمام این معانی کار آسانی نیست. حتی امروزه نمی‌توان بااطمینان گفت که چرا ما به مجازات افراد دست می‌زنیم. بنابراین کلیهٔ مفاهیمی که در فراگردی واحد دخیل‌اند و نظامی نشانه‌شناختی را تشکیل می‌دهند هیچ تعریفی را بر نمی‌تابند. تنها چیزی که فاقد تاریخ است قابل تعریف می‌گردد.

نیچه مدعی است که ارادهٔ معطوف به قدرت، او را از عصر دمکراتیک متمایز می‌سازد. در عصر دمکراتیک هر نوع گرایش به چیرگی و سلطه محکوم گردیده است و در واقع تفسیرهای مکانیکی بر تفسیرهای مبتنی بر ارادهٔ معطوف به قدرت ترجیح دارد. رفته رفته چنین رویکردی به حوزهٔ علوم عینی هم سرایت کرده است. نیچه می‌گوید نه تنها زندگیِ ارگانیک جریانی است مبتنی بر چیرگی، بلکه پیشرفت این قدرتهای مسلط بر حسب مجموعه نیروهای خرد مورد سنجش قرار می‌گیرد.

به طور کلی واژهٔ «پیشرفت» برای افادهٔ این معنا نمونهٔ دیگری است از طنز نیچه‌ای. زیرا این واژه در چارچوب بحث نیچه، نظریهٔ او را در تقابل با مفاهیم آرمانی و تخیلی قرن نوزدهم قرار می‌دهد. به باور او جامعه باید صرفاً در خدمت مصالح عدهٔ معدودی از نخبگان و بزرگان و سالاران قرار گیرد. اندیشمندان قرن نوزدهم واژهٔ جامعهٔ آرمانی (یوتوپیا) را طرح و واژهٔ پیشرفت را به عنوان آرمان این جامعه مطرح کرده‌اند. حال آنکه نیچه واژهٔ پیشرفت را در تحلیل مصالح اقلیت بزرگان به‌کار گرفته است. وی ارادهٔ معطوف به قدرت را در جهت تبیین پدیده‌های فرهنگی و بخصوص روابط قدرت در چارچوب جوامع مختلف به‌کار گرفته است. با این حال او رفتار و آدمیان را نه به عنوان نبرد همه در برابر هم بلکه به عنوان کشاکشی میان جامعه اقلیت جانهای والا در مقابل تودهٔ رمگان تعریف کرده است. این معنا با مطالعهٔ دقیق تبارشناسی اخلاق هر چه بیشتر روشن می‌شود.

نیچه در چند صفحه بعد یعنی پارهٔ ۱۸ از جستار دوم کتاب تبارشناسی اخلاق مجدداً بحث اردهٔ معطوف به قدرت را مطرح می‌کند. در اینجا نیچه غریزهٔ آزادی را با ارادهٔ معطوف به قدرت پیوند می‌دهد و مدعی است که این غریزه در هنرمندان خشونت‌جو و سازمان‌دهنگان دولت و به وجودآورندگان وجدان

بیمار موجود است. آنها که به وجدان بیمار گرفتار آمده‌اند این غریزه را علیه خویش رها می‌کنند و حال آنکه هنرمندان خشونت‌جو و سازمان‌دهندگان دولت غریزهٔ یادشده را علیه دیگران به‌کار می‌گیرند. به طور کلی هنرمندان خشونت‌جو از لحاظ توصیفی با تبیین کیهان‌شناختی ارادهٔ معطوف به قدرت دارای همبستگیهای خاصی هستند زیرا هر دو در پی چیرگی بر سایر نیروها در کشاکش‌اند. آنها جنگجو هستند و کمتر به بقای خویش دلبستگی دارند.

بیمارگونگی وجدان نوعی ناخوشی است. نیچه می‌گوید بیایید وصفی را بازجوییم که این ناخوشی در آن به هولناک‌ترین و بالاترین مرحلهٔ خود رسیده است. او در اینجا دیدگاهی آغازین را مطرح می‌کند و می‌گوید رابطهٔ اکنونیان با پیشینیان باید مورد توجه قرار گیرد. یعنی هر نسل زنده همواره دو برابر نسلهای پیشین و بویژه در برابر نسل آغازین بنیانگذار قوم، جنونی بر گردن خود دیده است. آنها می‌گویند تنها از طریق فداکاری و کوشش نیاکان است که قومیتی دوام پیدا می‌کند و به همین جهت باید با فداکاری و کوشش دِین خود را به آنها پرداخت. بدین سان است که آدمی برگردن خود دِینی را احساس می‌کند که روز به روز بیشتر می‌شود. در واقع از طریق قربانی دادن می‌توان دین خود را ادا کرد. رفته رفته کار به قربانی کردن تمام‌عیار می‌رسد. قربانی چیزی بزرگ است برای بازپرداخت به بستانکار. به هر حال با گذشت زمان ترس از نیاکان و قدرت آنها و آگاهی به دِین به آنها بالا می‌گیرد. با همین منطق هر چه قدرت قومی فزونی یافت و قوم پیروزمندتر شد، به همان نسبت خودفرمان‌تر و محترمتر و سهمگینتر می‌شود. آن ترس نه کمتر، که هر روز فزونی می‌یابد. اگر این منطق خام را تا بی‌نهایت گسترش دهیم، خواهیم دید که نیاکان قدرتمندترین قومها از راه خیالبافی ابعادی غول آسا می‌یابند. این نیاکان سرانجام به ایزدانی تبدیل می‌شوند و چه بسا خاستگاه خدایان جز این نیست؛ خاستگاهی از دل ترس (جستار دوم، ۱۹).

در واقع نیچه در این جستار، به مناسبتِ میان احساس گناه و مفهوم خدا اشاره می‌کند و یادآورد می‌شود که دنیاپرستی بیش از هر چیز از احساس و انگارهٔ حاکم بر روابط میان بستانکار و بدهکار، میان پدران و فرزندان سرچشمه

گرفته است. هر چقدر قوم و قبیله‌ای به رونق و تنعم بیشتری دسترسی پیدا کند، احساس دِین نسبت به پدیدآورندگان و بنیانگذاران آن تبار فزونی می‌یابد. به همین جهت مراسم و مناسک قربانی کردن وسیله‌ای است نمادین جهت تأدیهٔ این دِین و چنین احساسی رفته رفته به شکل احساس گناه متجلی می‌شود و این احساس گناه نسبت به وجود خدایان ماهیتی نهادین به خود می‌گیرد و در خدای مسیحیت به اوج خود می‌رسد. هر چقدر ایمان به ایزدان دستخوش کاستی شود به همان نسبت احساس بدهی و گناه هم کاهش خواهد یافت. هرچند خداوند بخشنده و جرم‌پوش است اما این احساس دِین و گناه به گونه‌های مختلفی متبلور می‌شود. وقتی انسان از پرداخت دِین خویش نسبت به ایزدان عاجز ماند تنها کاری که می‌توان کرد قربانی نمودن ایزدان است. نیچه مدعی است که سنت تصلیب همین قربانی کردن است. در فراسوی نیک و بد آمده است:

> نردبانی از خشونت و بی‌رحمی مذهبی با پله‌های بسیار قابل فرض است. اما سه پله از آن از همه مهمتر است. روزگاری انسان برای خدای خود قربانی می‌کرد، آن هم چه بسا عزیزترین کسانش را. قربانی کردن اولین نوزادان، در همهٔ دینهای پیش از تاریخ از این جمله است. همچنین قربانی کردن قیصر تیبریوس در غار میترا در جزیرهٔ کاپری که در میان کنشهای نابجای رومیان از همه سهمگین‌تر بود.
>
> سپس در دوران اخلاقی بشریت، انسان برای خدای خویش توانمندترین غریزه‌ها یعنی طبیعت را قربانی می‌کرد. برق شادی و سرمستی این جشنواره در نگاه بی‌رحمانهٔ پارسامنشی زاهدمآب، که با طبیعت به ستیز برخاست هویدا گردید.
>
> سرانجام دیگر چه چیزی برای قربانی کردن ماند ... آیا نمی‌بایست خدا را خود قربانی کنند و از سر جور و بیداد در مقابل سنگ، حماقت، سنگینی، تقدیر و نیستی سر تعظیم فرود آورند؟ کشتن خداوند بزرگترین و آخرین مرحلهٔ قربانی کردن بی‌رحمانه است که نسل کنونی به آن دست می‌زند (پارهٔ ۵۵).

نیچه در بخش چهارم چنین گفت زرتشت از زشت‌ترین انسان نام می‌برد که به کشتن خدا اعتراف می‌کند و زمینهٔ الحاد را فراهم می‌سازد. در واقع الحاد نیست که به کشتن خدا می‌انجامد بلکه قتل خداست که موجب ظهور و بروز الحاد می‌شود.

نیچه در جستار سوم تبارشناسی اخلاق به اهمیت «آرمانهای زاهدانه» و غایات پارسامنشانه اشاره می‌کند و جنبه‌های غیرجسمانی و معنوی این آرمانها را مورد کالبدشکافی قرار می‌دهد. او تأثیر جاذبهٔ پارسامنشی و زهد را بر روحیهٔ هنرمندان، فلاسفه، قدیسان، کشیشان، زنان و روان‌پریشان برمی‌شمارد. برای هریک از این گروهها زهد و پارسایی معنایی خاص دارد. برای زنان می‌تواند بر جذابیت آنها بیفزاید. برای روان‌پریشان عذری است که آنها برای بیرون رفتن از جهان معقول به‌کار می‌گیرند. در نظر کشیشان پارسایی و زهد وسیله‌ای است برای بسط قدرت و چیرگی. به طور کلی آرمان زاهدانه از منظر هر قومی دارای معنای خاصی است. در واقع می‌توان آرمان زاهدانه را وجهی خواست یا اراده به شمار آورد. این خواست از ترس نیستی و پوچی و بی‌معنایی ناشی می‌شود. این ترس میل به یافتن معنا را در آدمی زنده می‌کند حتی اگر این پی‌جویی معنا به نفی زندگی منجر شود (پاره ۱). در واقع او این نظریه را در داستان زندگی واگنر و اثر او، پارزیفال[1]، جستجو کرده است. به نظر او پارزیفال به جانب گونه‌ای آرمان پارسامنشانه گرایش دارد. در این اُپرا گونه‌ای ستایش نسبت به عفت و پارسایی وجود دارد. نیچه این پرسش را مطرح می‌کند که چرا واگنر به عنوان هنرمندی نابغه به جانب این آرمان متمایل گردیده است؟ در اینجا ارادهٔ معطوف به قدرت ماهیتی انفعالی به خود گرفته و اثر واگنر را به عنوان وجدان بیمار زمانه متجلی ساخته است. در واقع مدرنیته از طریق واگنر به صمیمانه‌ترین شکل خود نمایان شده است.

نیچه در این جستار آرمان پارسامنشانه و قدرتی را که این آرمان بر انسان اعمال کرده است مورد ارزیابی قرار می‌دهد. این آرمان در جلوهٔ مسیحی خود

---

1. *Parsifal*

در خدمت نفی زندگی قرار داشته است. زهد و پارسایی در این معنا عبارت است از هر کنش و رفتاری که متضمن انکار نفس و سرانجام نفی زندگی است. به گفتهٔ او آرمان پارسامنشانه و زندگی زاهدانه خود به گونه‌ای نقض غرض است زیرا حاکی از اراده‌ای است که در پی مسلط شدن براساسی‌ترین و نیرومندترین شرایط حیات است. انسان همواره کوشیده است برای این پرسش حیاتی پاسخی بیابد که چرا من رنجم را تحمل می‌کنم؟ این بی‌معنا بودن درد و رنج است که آدمی در پی توجیه آن بوده است.

اخلاق مسیحی حداقل این مزیت را داشته است که ارادهٔ انسان را در برابر نیست‌انگاری انتحاری دوران فساد و انحطاط حفظ کرده است. در واقع آرمان پارسامنشانه از دل غریزهٔ خویش‌تیماری ناشی از ارادهٔ معطوف به قدرت انفعالی سر برآورده است. باید گفت آرمان پارسامنشانهٔ مسیحی تدبیری است در خدمت حفظ و صیانت زندگی (همان، ۱۳). دیانت مسیح موفق شده پیکان تیز احساس بیزاری فرودستان و ستمدیدگان را در چارچوب احساس گناه به سوی خود آنان بازگرداند. در واقع آیین مسیح توانسته با تأویل از تجربهٔ مسیح و از جمله تصلیب او به رنج و تعب معنایی تازه بخشد. در فراگرد تصلیب رنج و تعب می‌تواند ماهیتی نجات‌بخش داشته باشد و این نکته را توجیه کند که مرگ پایان زندگانی نیست. از این رو می‌توان ارزش‌شناسی مسیحی را پادزهری مهم در مقابل نیست‌انگاری نظری و عملی تلقی نمود.[1]

خواست و اراده‌ای که در پس پردهٔ آرمان پارسامنشانه نهفته است عبارت است از نفرت و بیزاری نسبت به حواس و زیبایی. آرمان پارسامنشانه وسیله‌ای است که به زندگی کسانی که دلیلی برای تداوم حیات نمی‌یابند معنا می‌دهد. این آرمان در جامعه‌ای که از زندگی بیزار گردیده سخت کارساز است. نیچه می‌گوید آرمان پارسامنشانه به هیچ روی دلیل نیست‌انگاری نیست بلکه معلول و یا نشانهٔ مرضی درونی است.

---

1. Keith Ansell-Pearson, *An Introduction to Nietzsche as a Political Thinker*, Cambridge University Press, 1994, chapter 6.

نیچه می‌گوید انسانهای تندرست را باید از فضای بیمارستان که بدترین فضاهاست دور نگه داشت. بیماران بزرگترین خطر برای انسانهای تندرست‌اند. آنها بلای جان توانمندان هستند. بالاترین دیدگاه بر روی زمین این است که مواظب باشیم بیماران انسانهای تندرست را بیمار نکنند (همان، ۱۴).

نیچه در اینجا یادآور می‌شود که کشیشان چون طبیبان در پی کاهش دادن بیماری‌اند اما هیچ‌گاه بیماران را سالم و تندرست نخواهند کرد. کشیشان زاهد تنها درد و رنج را تخفیفی می‌دهند. آنها با ایجاد بیزاری و رشک و حسد دریچه‌ای برای تخلیهٔ درد به وجود می‌آورند. یعنی آنها این بیزاری را به طرف شخص دردمند منحرف می‌کنند. در واقع مفهوم گناه و تقصیر و طلب بخشایش این فراگرد را جهت می‌بخشد. از سوی دیگر آنها در شخص بیمار گونه‌ای خواب مصنوعی و بی‌حسی به وجود می‌آورند تا تحمل درد و رنج آسانتر شود.

به گفتهٔ نیچه احساس گناه و وجدان بیمار به عنوان صورتهای مجازات نفس، مکانیسمهای شفابخش کشیش محسوب می‌شود. این راهها نه تنها به نجات و شفای کامل بیمار منجر نمی‌شود بلکه بیماری او را وخیمتر می‌کند.

اما چگونه می‌توان بر مسیحیت چیره شد؟ نیچه در پاسخ می‌گوید مسیحیت نیز چون سایر ارزشهای اخلاقی باید زمینهٔ چیرگی برخود را فراهم کند. او تسلط بر خود را قاعدهٔ اصلی زندگی می‌شمارد و به ما می‌آموزد که مسیحیت خواست حقیقت را به وجود می‌آورد. این خواست حقیقت یا ارادهٔ معطوف به حقیقت ریشه در ارادهٔ معطوف به قدرت انفعالی مسیحی دارد و همین اراده رفته رفته به ارادهٔ معطوف به دانایی مدرن تبدیل شده است. در واقع آگاهی جدیدِ علمی حقیقت اخلاق مسیحی را برملا می‌سازد و رفته رفته ما را وا می‌دارد تا به دروغ ناشی از دون‌مایگی غیراخلاقی پی بریم.

نیچه در پارهٔ ۲۷ از جستار سوم تبارشناسی اخلاق، ارادهٔ معطوف به حقیقت را مورد بحث قرار می‌دهد و اعلام می‌کند که این اراده بازماندهٔ آرمانی است کهن. به نظر او اخلاق مسیحی حقیقت را به اعلا درجهٔ خود ارتقا داده است و همین میل به حقیقت می‌رود تا کل نظام اخلاقی را ویران سازد. الحاد و شک‌آوری علمی در مورد ارزشهای اخلاقی به هیچ روی در تعارض با ارزش بنیادی

مسیحیت یعنی ارزش حقیقت نیست و نظر به اینکه پارسامنشی و ارادهٔ معطوف به حقیقت دست در دست یکدیگر دارند، الحاد و علم جدید را به هیچ روی نباید مغایر با آرمان پارسامنشانه شمرد.

حال باید پرسید مراد از آرمان پارسامنشانه چیست؟ این آرمان تنها راهی است که انسان در سایهٔ آن می‌تواند به ارادهٔ معطوف به قدرت معنا بخشد. قبل از اینکه آرمانهای پارسامنشانه در فرهنگ بشری پدیدار شود انسان برای هستی خویش هیچ‌گونه معنایی قائل نبود و بنابراین کلیهٔ نمودهای اراده و خواست ضرورتاً واهی می‌نمود. افزون بر این از دیرباز انسان همواره از بیماری رنج برده است. در آن دوران انسان نه اراده را واجد معنا می‌شناخت و نه بیماری خویش را. اما آرمان پارسامنشانه که نفی زندگی را به معنای زندگی تبدیل کرد به دو عامل مزبور یعنی اراده و رنج معنایی خاص بخشید. زیرا این آرمان هم رنج را توجیه نمود و هم اراده را معنی‌دار کرد. از این رو باید آن را ارادهٔ معطوف به نیستی خواند. این خواست در واقع عبارت است از روی گرداندن از زندگی و شوریدن بر بنیادی‌ترین پیش‌فرض‌های زندگی. نیچه در پایان می‌گوید ارادهٔ معطوف به نیستی برای انسان از نخواستن خوشتر است (همان، ۲۸).

ارادهٔ معطوف به قدرت در آثار بعدی نیچه (۱۹۸۸ به بعد)

در واپسین آثار نیچه از جمله شامگاه بتان، دجال، نیچه در مقابل واگنر یا قضیهٔ واگنر و نیز آنک انسان را بنگر، دو گرایش در توصیف او از ارادهٔ معطوف به قدرت ملاحظه می‌شود. نخست آنکه از اهمیت این آموزه به عنوان کنش متقابل میان نیروهای ارگانیک رفته رفته کاسته می‌شود و در مقابل، فرهنگ و زندگی والای انسان از اهمیت بیشتری برخوردار می‌شود. دوم آنکه در مواردی که نیچه کوشیده تا پدیده‌های روان‌شناختی را به حالات زیست‌شناختی فروکاهد ارادهٔ معطوف به قدرت مورد بحث قرار می‌گیرد.

در بعضی از موارد این دو عامل با هم درآمیخته می‌شود و ارادهٔ معطوف به قدرت به عنوان معیاری بیولوژیک مبنای داوری انسانهای والا قرار می‌گیرد.

نیچه در آنک انسان رابنگر یادآور می‌شود که او از موهبت ارادهٔ معطوف به

قدرت به وفور بهره برده است و عظمت هیچ‌کس از لحاظ این خواست به پایگاه او نمی‌رسد.

مونتی‌ناری در کتاب معروف خود یادآور می‌شود که از سال ۱۸۸۸ به بعد نیچه دیگر از ارادهٔ معطوف به قدرت به عنوان تفسیری برای جهان طبیعی سخنی به میان نیاورده فقط در تابستان سال ۱۸۸۸ نوشته است:

ارادهٔ معطوف به قدرت
ریخت شناسی
ارادهٔ معطوف به قدرت به مثابهٔ «طبیعت»
ارادهٔ معطوف به قدرت به مثابهٔ زندگی
ارادهٔ معطوف به قدرت به مثابهٔ جامعه
ارادهٔ معطوف به قدرت به مثابهٔ اراده به حقیقت
ارادهٔ معطوف به قدرت به مثابهٔ مذهب
ارادهٔ معطوف به قدرت به مثابهٔ هنر
ارادهٔ معطوف به قدرت به مثابهٔ اخلاق
ارادهٔ معطوف به قدرت به مثابهٔ بشریت
در تقابل با حرکت ارادهٔ معطوف به نیستی،
شکست خوردگان، تباه شدگان.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود نیچه طبیعت را داخل گیومه قرار داده است. مونتی‌ناری مدعی است که ارادهٔ معطوف به قدرت هیچ‌گاه به عنوان نظریهٔ جهان طبیعی در آثار منتشرشدهٔ او مورد بحث قرار نگرفته است. تنها در کتاب فراسوی نیک و بد است که این مفهوم در تفسیر جهان طبیعی به‌کار رفته است. در پارهٔ ۳۶ این کتاب آمده است که ارادهٔ معطوف به قدرت، به عنوان غریزه و انگیختار، سایر انگیختارها را تبیین‌پذیر می‌سازد. اما در کتاب آنک انسان را بنگر این مفهوم به عنوان انگیختاری چون سایر انگیختارها معرفی شده است.

در کتاب تبارشناسی اخلاق سلطه به گونه‌ای مثبت ارزیابی شده است. در کتابهای دجال، شامگاه بتان و نیز آنک انسان را بنگر ارادهٔ معطوف به قدرت نه

به عنوان حقیقت بنیادین وجود که چون وجودی والا مورد بحث قرار گرفته است. در کتاب دجال آمده است که خوشبختی وقتی فزونی می‌گیرد که قدرت تعمیم یافته و آدمی احساس کند که بر مقاومتها چیره گشته است. احساس قدرت و هر چیزی که بر احساس قدرت دامن زند پدیده‌ای مثبت است و هر چیزی که از قدرت بکاهد و به جانب ضعف و سستی سیر کند پدیده‌ای نامطلوب و منفی ارزیابی می‌شود. در نظر نیچه نه صلح و آرامش، که جنگ و ستیز، فضیلت محسوب می‌شود. عشق او به بشریت در اولین حکم او متجلی است، در جایی که می‌گوید: «ضعیفان و شکست‌خوردگان محکوم به فنا هستند» (دجال، ۲).

در شامگاه بتان نیز ارادهٔ معطوف به قدرت نشانه‌ای از وجود والا تلقی می‌شود. در اینجا یونانیان که مظهر ارادهٔ معطوف به قدرت‌اند مورد ستایش قرار می‌گیرند.

نیچه در پارهٔ ۳ کتاب شامگاه بتان، صریحاً بلاهت آلمانها را که زیبایی روح یونانیان را در اعتدال آنها می‌دیدند نکوهش و اعلام می‌کند که تنها جلوه‌ای که در روح والای یونانیان قابل ستایش است چیزی نیست مگر ارادهٔ معطوف به قدرت. به گفتهٔ او تمام نهادهای یونانی به عنوان ابزاری در جهت تعدیل قدرتی انفجاری شکل می‌گرفت. در واقع دولت‌شهرها با هم به ستیز برمی‌خاستند تا قدرتهای سرکش از درون به بیرون سرازیر شود و از ویرانی نهادهای درونی جلوگیری گردد. در کتابهای دجال و آنک انسان را بنگر، ارادهٔ معطوف به قدرت نه به عنوان اصل حیات که نمودی از توانمندترین غریزهٔ اقلیت تبیین شده است. وقتی ارادهٔ معطوف به قدرت به عنوان خواست و میل به چیرگی و تسلط تعریف شود، دیگر بحث از تعامل میان نیروها در میان نخواهد بود بلکه مسئله بر سر آن است که انسانهای برتر از ارادهٔ توانمندتری برخوردارند.

نیچه در کتاب دجال یادآور می‌شود که یونانیان را نباید بر حسب دستاوردهای فلاسفهٔ آنها داوری کرد بلکه باید فلاسفهٔ یونان را نمودگار انحطاط فرهنگ کهن یونان به شمار آورد. تعالیم سقراط در مورد اخلاق درست در تقابل با قریحه و ذوق بزرگ‌منشانهٔ یونانیان قابل طرح است. به همین اعتبار، دغدغهٔ عصر سقراط و افلاطون در مورد فضایل و برتریهای اخلاقی خود حاکی از تباهی

فرهنگ یونانی است. فدا کردن خویش برای رسیدن به آرمانی متعالی خود نشانه‌ای است بر سقوط و انحطاط تن‌کارشناسانه، زیرا فساد درونی سبب سقوط عینی یونانیان گردید. زندگی به طور کلی غریزه‌ای است در جهت تزاید و فزونی قدرت و تداوم حیات. جایی که قدرت رو به کاهش و فتور گذاشت، مقدمهٔ سقوط و تباهی فراهم می‌شود (دجال، ۶).

ذکر این نکته ضروری است که در تبارشناسی اخلاق و فراسوی نیک و بد، ارادهٔ معطوف به قدرت نه با حس تداوم حیات که با غریزهٔ چیرگی و تسلط بر دیگران مرتبط گردیده است. در واقع در غیاب ارادهٔ معطوف به قدرت هرچند که تداوم حیات امکان‌پذیر است اما باید گفت زندگی رو به سقوط دارد.

در قضیهٔ واگنر نیچه فضیلت را به مدد ارادهٔ معطوف به قدرت تعریف می‌کند. به گفتهٔ او فضیلت جامعه نه از طریق تصمیم‌گیریِ جمعی مَنشی معقول به خود می‌گیرد، بلکه فضیلت هم چون زیباشناسی با شرایط و وضعیت بیولوژیکی گره می‌خورد. فرهنگها یا دارای فضیلت فرایازنده هستند و یا در سراشیبی سقوط قرار دارند. هیچ‌گاه این دو وضعیت در کنار هم قرار نمی‌گیرند زیرا دو گروه ارزش متعارض جمع نمی‌شوند. زندگی منحط فضیلتهای منحط را به ارمغان می‌آورد. برای مثال، مسیحیت نمودی است از انحطاط زیست‌شناسانه. حال آنکه اخلاق سروران وسالاران خود نمودی است از ارتقای حیات.

با دقت در گفته‌های فوق می‌توان گفت نیچه فضیلت را برخلاف سقراط و افلاطون از گسترهٔ زندگی معنوی به قلمرو جهان طبیعی منتقل کرده است. به نظر او ارادهٔ معطوف به قدرت با اخلاق خواجگان و سالاران به هم آمیخته است. همان‌طور که گفته شد در نوشته‌های واپسینِ نیچه، ارادهٔ معطوف به قدرت به برگزیدگان بزرگ‌منش و والاتبار تخصیص یافته و دیگر به عنوان اصلی حیاتی و مشترک در میان کلیه آدمیان مطرح نیست.

نیچه در کتاب شامگاه بتان در قسمتی موسوم به «گشت و گذار و گذار یک مرد ناجور با زمان» اعلام نموده است که زیبایی‌شناسی را به طور کلی می‌توان به دو اصل فروکاهید. او این دو اصل را حقایق ساده‌انگارانه نامیده است. به گفتهٔ او این دو حقیقت موجب محدود شدن احکام و داوریهای زیبایی‌شناسانه خواهد

گردید. اصل نخست عبارت است از اینکه تنها انسانها زیبا هستند و در حقیقت اینکه تنها انسانهای منحط، زشت محسوب می‌شوند. هیچ چیز جز انسان تبهگن و زشتکار نمی‌تواند باشد. از دیدگاه دانش تن‌کارشناختی چیزهای زشت آدمی را ناتوان و اندوهگین می‌کند. زشتی خود یادآور انحطاط، لغزش و ناتوانی است. انسان در برابر زشتی نیروی خویش را در عمل از دست می‌دهد. هرگاه انسان احساس افسردگی کند در واقع به زشتی نزدیک شده است. احساس انسان به قدرت و به طور کلی میل به قدرت، دلیری و غرور و افتخار به ارمغان می‌آورد و زیبایی را فزونی می‌بخشد (پارهٔ ۲۰).

با توجه به گفته‌های فوق نیچه زیباشناسی خود را با ارادهٔ معطوف به قدرت پیوند داده است. به باور او زیبایی با مقیاسهای تن‌کارشناسانهٔ ارادهٔ معطوف به قدرت قابل سنجش است. به نظر او زیبایی و زشتی دارای آثاری تن‌کارشناسانه است. او میان زیباشناسی و تن‌کارشناسی ارتباط قائل است و می‌گوید تن آدمی تنها از طریق پدیده‌های زبانی قابل طرح و بحث است و از این رو تن را باید بخشی از نشانه‌شناسی زیبایی به شمار آورد.

نیچه می‌گوید شوپنهاور فیلسوف آلمانی با شوری وصف‌ناپذیر در مورد زیبایی سخن گفته است زیرا که او در زیبایی پلی می‌بیند که انسان می‌تواند از آن بگذرد؛ در نظر او زیبایی عبارت است از رهایی از اراده. او زیبایی را چون عاملی رهایی‌بخش از کانون اراده و شور جنسی ارزیابی می‌کند. به نظر شوپنهاور انسان وقتی می‌تواند زیبایی را درک کند که از چنگ اراده خود را رها سازد و به قلمروی دور از اراده قدم گذارد. نیچه درست عکس این معنا را در تفسیر خود از زیبایی عرضه می‌دارد. به نظر او زیبایی وقتی قابل درک می‌شود که سودایی پرکشش و مبتنی بر اراده در وجود او زنده شود. هرچند که هم شوپنهاور و هم نیچه انسان را اوج زیبایی می‌شمارند اما نیچه زیباشناسی استاد خویش را واژگون می‌کند. در واقع آموزهٔ ارادهٔ معطوف به قدرت نیچه نظریهٔ شوپنهاور را مورد تردید قرار می‌دهد. در حقیقت رویکرد شوپنهاور را باید تعمیم رهیافت افلاطونی به هنر انگاشت و حال آنکه نظر نیچه درست در تعارض با این موضوع شکل گرفته است (همان، ۲۲).

به نظر نیچه جنبش هنر برای هنر، در واقع در ضدیت با هدف برون‌ذاتی هنر طرح شده است. در واقع این جنبش گرایش اخلاقی در هنر را به چالش گرفته است. او صریحاً می‌گوید وقتی سخن از هنر برای هنر به میان آمد غیرمستقیم اعلام شد که اخلاق باید به درک واصل شود. در واقع هنر در جهت آرمانهای اخلاقی در تقابل با ارادهٔ معطوف به قدرت و لاجرم غریزهٔ زندگی قرار می‌گیرد. به گفتهٔ او هنر انگیزه‌ای است برای تداوم زیست. هنر غایتی بزرگتر از زندگی ندارد. هنر زشتیها، سختیها و تردیدها را آشکار می‌سازد. در اینجا نیچه می‌پرسد هنرمند تراژیک درباره خویشتن چه می‌گوید؟ او درست موقعیت دلیرانه‌ای را در برابر پدیده‌های سهمگین و مشکوک آشکار می‌کند. جنگجویی که در ژرفای جان ما مسکن گزیده است در برابر ایزد جنگ و روح مردانگی‌اش تراژدی خویش را زنده نگه می‌دارد (همان، ۲۴).

تفسیر مولر ـ لاتر در مورد ارادهٔ معطوف به قدرت

مولر ـ لاتر را باید یکی از برجسته‌ترین پژوهندگان اندیشه‌های نیچه به شمار آورد. او در اکثر آثار خویش کوشیده ثابت کند که در نوشته‌های نیچه گونه‌ای انسجام منطقی وجود دارد. در واقع او در کتاب معروف خود نیچه، فلسفهٔ وجودی دگربودگی به موضوع حقیقت پرداخته و آن را در ارتباط با ارادهٔ معطوف به قدرت و به طور کلی تفسیر به معنای عام آن مورد توجه قرار داده است.[1]

به نظر مولر ـ لاتر ارادهٔ معطوف به قدرت را نباید صرفاً یک دیدگاه انسانی تلقی کرد بلکه می‌توان آن را تنها تفسیر منظم و عمیق جهان (Weltdeutung) به شمار آورد. برای فهم این معنا باید پیش‌فرض‌های آن را بدقت بررسی کنیم. تنها با تأمل در پیش‌انگاره‌های نهفته در آن می‌توان به غایت فلسفهٔ نیچه پی برد. به گفتهٔ او کلید فهم معنای ارادهٔ معطوف به قدرت را باید در مفهوم خود یا نفس پویا جستجو کرد. نیچه در فراسوی نیک و بد صریحاً اعلام کرده است که ما

---

1. Wolfgang Muller-lauter, *Nietzsche: Seine Philosophie. der Gegensatzte seiner Philosophie*, Berlin: Walter de Grujter, 1971.

عادت داریم بنا به مفهوم «من» حضور فرمانده و فرمانبردار در وجود واحد را نادیده انگاریم و خویشتن را در این زمینه بفریبیم، زیرا یک سلسله استنتاجهای نادرست را به اراده نسبت می‌دهیم. یعنی آن کس که اراده می‌کند باور دارد که این اراده و خواست برای عمل کافی است. به همین جهت بحث از آزادی اراده به میان می‌آید و در این چارچوب فاعلیت در ایجاد تأثیر مطرح می‌شود. به زعم او واقعیت انسان مثل سایر واقعیات اعم از جاندار و غیرجاندار عبارت است از اجتماع تعداد بی‌شماری از نیروهای ناپایدار که همواره در کشاکش با یکدیگر به سر می‌برند. به نظر او انانیت یا خود مفهومی است که وقتی در نسبت با ارادهٔ معطوف به قدرت قرار می‌گیرد ظاهراً به عنوان محوری پایدار و سرچشمهٔ تصمیم‌گیری و عزم راسخ قلمداد می‌شود اما در واقع این طور نیست. خود یا فرد واژه‌ای است که به عنوان سرپوشی بر منظومه‌ای از نیروهای چالشگر قرار می‌گیرد. مولر-لاتر می‌گوید به نظر نیچه جهان و فرد موجوداتی پرتکاپو، بالنده و سیال‌اند که در هیچ لحظه‌ای یکسان باقی نمی‌مانند.

نیچه سوژه یا فرد را موجودی می‌داند که همواره در حال حرکت و خروش است. به نظر او اراده همچون شعور آغاز و مبدأ حرکت محسوب نمی‌شود بلکه باید آن را نهایت این فراگرد به شمار آورد. از این رو نباید رابطهٔ علیت را به «اراده» یا «میل» تحمیل کرد. زیرا علیت و سببیت در حقیقت صورت عقلی پدیده‌ای است که ورای آن حرکت و جنبش وجود دارد. اراده در حقیقت خود معلول حرکت است تا علت آن. به گفتهٔ او ارادهٔ معطوف به قدرت حقیقت غایی صیرورت و شدن محسوب می‌شود.

کوتاه سخن آنکه، از سال ۱۸۸۸ به بعد ارادهٔ معطوف به قدرت از قالب فیزیک و روان‌شناسی خارج گردیده و به ابزار سنجش و ارزیابی امور بدل شده است. یعنی تا سالهای ۱۸۸۰ ارادهٔ معطوف به قدرت به عنوان تبیینی برای نیروهای بنیادی حیات به‌کار می‌رفت. بدیهی است که تمام پژوهندگانی که در پی ساده کردن و منظم کردن اندیشه‌های نیچه در مورد ارادهٔ معطوف به قدرت برآمده‌اند با این نیستی گریزناپذیر مواجه شده‌اند. زیرا که فلسفهٔ نیچه دارای ماهیتی سامان‌ستیز است. مولر-لاتر در بطن ارادهٔ معطوف به قدرت پاسخ به

مسئلهٔ نفی حقیقت را یافته است. به نظر وی ارادهٔ معطوف به قدرت از هر تناقضی بر کنار است. هرچند که نیچه به هیچ روی در پی رهایی از قید تناقضات نیست و حتی نفس تناقض را تبلور فرهنگی والا می‌شمرد.

یکی از برجسته‌ترین و انقلابی‌ترین جلوه‌های اندیشهٔ نیچه در این است که وی با تأکید بر مطایبه و طنز و نقیضه‌گویی سعی کرده خود را از چنگ حقایق ثابت و معرفت عینی و پایدار رها سازد و با تفسیر گونه‌ای مغازله برقرار سازد.

به طور کلی می‌توان ارادهٔ معطوف به قدرت را به عنوان پاسخی به پرسش «وجود چیست؟» قرار داد. از این رو اگر بپرسیم «فلسفه چیست؟» در پاسخ می‌توان گفت فلسفه چیزی نیست جز دغدغهٔ فهم ارادهٔ معطوف به قدرت. افزون بر این می‌توان مسئلهٔ مبرم و پرسشهای اساسی تاریخ فلسفهٔ غرب را در ماهیت کالبدشکافی میل به قدرت جستجو کرد.[1]

---

1. James J. Winchester, *Nietzsche's Aesthtic Turn*, New York: State University of New York Press, 1994, pp. 67-69.

فصل هفتم

بازگشت جاودانه

اکثر پژوهندگان اندیشه‌های نیچه و بخصوص هیدگر، دولوز و دریدا مدعی هستند که آموزهٔ «بازگشت جاودانه» مهمترین رهیافت در فلسفهٔ نیچه محسوب می‌شود. خود نیچه مدعی است که این آموزه، مفهوم و برداشت اساسی زرتشت را تشکیل می‌دهد. اندیشمندانی چون کارل لوویت[1]، جون استامبو[2] و برند ماگنوس و گونتر آبل[3] آثاری نفیس در این قلمرو منتشر کرده‌اند. همهٔ آنها کوشیده‌اند تا جستاری منظم و بسامان از این اندیشه عرضه دارند و به همین جهت در این راه با بن‌بست‌های گوناگونی روبه‌رو شده‌اند.

بیشتر محققان، آموزهٔ بازگشت جاودانه را رویکردی کیهان‌شناختی می‌دانند و بخصوص به منظور اثبات این مدعای خویش به بخش سوم چنین گفت‌زرتشت استناد می‌جویند: «زیرا جانورانت نیک می‌دانند، ای زرتشت که تو کیستی و که باید بشوی: همانا که تو آموزگار بازگشت جاودانه‌ای. این است سرنوشت تو» («شفایافته»، ۲).

تو می‌آموزانی که یک سال بزرگ شدن (صیرورت) هست بزرگسالی هیولی،

---

1. Karl Löwith 2. Joan Stambough 3. Gunther Abel

که باید خود را همچون ساعت ماسه‌ای همواره از نو واگرداند تا که از نو فرو ریزد و تهی شود. همچنان که بزرگترین و کوچکترین چیزهامان در هر سال بزرگ همانیم که بوده‌ایم.
ای زرتشت اگر اکنون آهنگ مردن کنی، بدان که ما می‌دانیم که آن گاه با خویشتن چه خواهی گفت. اما جانورانت از تو درخواست دارند که باز هم زنده بمانی.
تو خواهی گفت اکنون می‌میرم و نابود می‌شوم و در دمی نیست خواهم شد. روانها همان‌گونه میرانید که تنها.
اما گِره علتهایی که من در چنبره‌شان افتاده‌ام بازمی‌گردد و مرا بازمی‌آفریند. من خود از آن سلسله علتهای بازگشت جاودانه‌ام.
من بازخواهم گشت. با این خورشید، با این زمین، با این عقاب، با این مار؛ اما نه به یک زندگی نو یا زندگی بهتر یا زندگی همانند. من جاودانه به همین و همین زندگی با بزرگترین و کوچکترین چیزهایش بازخواهم گشت تا دیگر بار بازگشت جاودانهٔ همه چیز را بیاموزانم (همانجا).

حیوانات زرتشت نیک می‌دانند که همه چیز ــ یعنی زرتشت، زندگی او، تاریخ کیهان ــ بازخواهد گشت. حال پرسش این است که آیا می‌توان گفت گزاره‌های نقل‌شده در بالا، باور پایدار نیچه در مورد بازگشت جاودانهٔ همان را تشکیل می‌دهد؟ تا این اواخر اکثر مفسران اندیشه‌های نیچه چنین می‌انگاشتند. یادداشتهای وی که پس از مرگش به چاپ رسیده (Nachlas) صحت این باور را به اثبات رسانده است. نیچه مدعی است که تاریخ جهان همواره تکرار می‌شود و این تکرار جاودانه است. به همین اعتبار است که مفسران اندیشه‌های او به استناد مندرجات چنین گفت زرتشت آموزهٔ بازگشت جاودانه را متضمن نظریه‌ای کیهان‌شناختی تلقی می‌کنند.
با این حال والتر کافمن به استناد گفتهٔ نیچه در کتاب ارادهٔ معطوف به قدرت می‌گوید آموزهٔ بازگشت جاودانه دارای ماهیتی علمی است و می‌توان آن را فرضیه‌ای پژوهشی قلمداد کرد. اما هیدگر صریحاً اعلام می‌دارد که آموزهٔ

بازگشت جاودانه را نباید فرضیه‌ای علمی تلقی نمود بلکه رویکردی متافیزیکی به هستی است.[1]

مفسران جدید نظریات نیچه مدعی‌اند که بازگشت جاودانه آموزه‌ای علمی است در جهت زندگی بهتر و نباید آن را نظریه‌ای دربارهٔ سرشت کیهان به شمار آورد. آنها می‌گویند باید چنان زیست که میل به زیست دوباره در ما ایجاد شود. مدافعان مفهوم کاربردی بازگشت جاودانه بر این اعتقادند که نباید نظریهٔ نیچه را به اشتباه دارای معنایی کیهان‌شناسانه شمرد بلکه از آن باید در جهت نیک‌بخت زیستن بهره گرفت.

هرچند که مفسران فوق نکتهٔ جالبی را در مورد آموزهٔ نیچه بیان نموده‌اند اما به هیچ روی نتوانسته‌اند ثابت کنند که مراد نیچه ساحت کیهان‌شناختی نبوده است. در پارهٔ ۳۴۱ دانش طربناک صریحاً به بُعد علمی این آموزه اشاره شده است. در این پاره نیچه پرسیده است:

> اگر فرشته‌ای به تو می‌گوید تو باید این زندگی را که در حال حاضر داری باز هم از سر گیری و آن را بی‌وقفه، بارها و بدون چیزی تازه دوباره تکرار کنی... در این لحظه برای تو فرصتی عالی است تا به آن فرشته بگویی که تو یک خدایی و من هرگز چیزی الهی‌تر از این نشنیده‌ام (پارهٔ ۳۴).

در این متن نیچه به هیچ روی گرایشی به حقیقت کیهانی بازگشت جاودانه نشان نداده و صرفاً به تجربه‌ای این‌جهانی و علمی اشاره نموده است. ایوان سول[2] مدعی است که در پارهٔ یادشده در دانش طربناک نیچه صرفاً دغدغهٔ اثبات حقیقت بازگشت را نداشته بلکه آثار و پیامدهای روانی قبول بازگشت مورد نظر او بوده است. قبول بازگشت یا آدمی را مقهور می‌کند و یا موجب دگرگونی او می‌شود. به سخن دیگر نیچه بر این باور است که اعتقاد به اینکه زندگی انسان به طور جاودانه تکرار می‌شود کافی است او را مقهور نماید و یا تغییری عمده در

---

1. Heidegger, *Nietzsche*, vol. 1, p. 371. 2. Ivan Sol

وی ایجاد کند. بدیهی است که ایوان سول به هیچ روی ملاحظات کیهان‌شناختی را نادیده نمی‌انگارد.

برند ماگنوس نیز تا حدی با نظر ایوان سول موافق است. اما اضافه می‌کند که کیهان‌شناسی رهنمودی است منطقی که امکان فهم رویکرد حیات‌باور را برای اَبَرانسان فراهم می‌سازد. ماگنوس می‌گوید اَبَرانسان کسی است که آموزهٔ نیچه را سرلوحهٔ زندگی خود قرار می‌دهد و به همین جهت مایل است زندگی او به همان نحو تکرار شود. یعنی به نظر او رهنمود نیچه انسان را از چنگال نیهیلیسم نجات می‌دهد و این، معنی‌دار بودن حیات را برای او محرز می‌سازد.

بازگشت جاودانه از طریق گسترش امکان گزینش، زمینهٔ چالش نیهیلیسم را فراهم می‌سازد. به طور کلی گزینش و تصمیم ما خود نمود ارزیابی ما از وجودمان است، زیرا دوست داریم آنچه را برمی‌گزینیم از نظر آثار، امری جاودانه باشد. ماگنوس مدعی است که نیهیلیسم را باید عمدتاً در گونه‌ای تاریخ‌ترسی (Kronophobia) جستجو کرد. یعنی وقتی انسان نتواند در کرانمندی هستی ارزشی را اعتبار کند باید او را «زمان ترس» به شمار آورد. بازگشت جاودانه از طریق حمل اسنادهای ابدی به زندگی، چالشی است در برابر نیهیلیسم. در واقع این رویکرد به لحظه ابدیت می‌بخشد و سرگردانی صیرورت را به ابدیتی مقدر تبدیل می‌کند. ماگنوس مدعی است که نیچه اسطوره‌ای را در تقابل با اسطورهٔ افلاطونی جهان دیگر یا روز رستاخیز مطرح کرده و معتقد است این جهان دارای گوهری جاودانه است. در واقع او در سایهٔ بازگشت جاودانه، رویکرد افلاطون به این جهان را به چالش گرفته و در خاتمه یادآوری کرده که بازگشت جاودانه این جهان را اعتبار بخشیده و جهان متافیزیکی را فاقد ارزش تلقی نموده است. در حقیقت او تقدیر سیزیفوس[1] را کلیت بخشیده و آن را شادمانه پذیرفته است.[2] به طور کلی ماگنوس بازگشت جاودانه را وسیله‌ای در

---

1. Sisyphus

2. Brend Magnus, *Nietzsche's Existential Imperative*. Bloomington: Indiana University Press, 1978, p. 154.

جهت تأیید زندگی این‌جهانی قرار می‌دهد. ماگنوس در کتاب ضرورت وجودی نیچه با بررسی آموزهٔ بازگشت به تفسیری نهایی اشاره می‌کند و آن را «ضرورت وجودی» (existential imperative) می‌نامد. به گفتهٔ او دغدغهٔ اصلی نیچه توصیف ماهیت و سرشت موجودات نبوده بلکه او کوشیده است زندگی این‌جهانی را تصدیق نماید و رستگاری آن‌جهانی را در معرض پرسشی اساسی قرار دهد. هرچند که ماگنوس در نوشته‌های بعدی خود بعضی از نظریات خود را در مورد این آموزه تعدیل کرده اما در کلیهٔ نوشته‌هایش همین آموزه را محور اندیشه‌های نیچه می‌شمارد.[1]

بازگشت جاودانه در «دانش طربناک» و «چنین گفت زرتشت»

هیدگر تحلیل بازگشت جاودانه که محور اصلی بحث خود وی در جلد اول کتاب نیچه را تشکیل می‌دهد به مفهوم ارادهٔ معطوف به قدرت پیوند می‌دهد و می‌گوید نیچه تنها پس از آنکه «بازگشت جاودانه» را تدوین کرد توانست به بررسی مفهوم ارادهٔ معطوف به قدرت بپردازد. از این رو از لحاظ فلسفی ارادهٔ معطوف به قدرت پیامدی است بر بازگشت جاودانه. هیدگر برای اثبات مدعای خویش از تمثیل سرچشمه و جریان سود جسته است. به گفتهٔ او ارادهٔ معطوف به قدرت چون جریانی است که همواره بر سرچشمهٔ خود تکیه دارد. در جای دیگری در جلد اول نیچه صریحاً اعلام می‌دارد که کتاب ارادهٔ معطوف به قدرت از آغاز تا پایان از آموزهٔ بازگشت جاودانه متأثر است. نیچه وظیفهٔ اصلی خود را تبیین رویدادها در مقام ارادهٔ معطوف به قدرت می‌دانسته اما این کوشش را در چارچوب نظریهٔ بازگشت جاودانه به انجام رسانده است. به گفتهٔ هیدگر این امر آن‌قدر بدیهی است که یادآوری آن گاهی زائد به نظر می‌رسد. لارنس لامبرت درست عکس نظر هیدگر را مطرح می‌کند و مدعی است که بازگشت جاودانه از درون ارادهٔ معطوف به قدرت سرچشمه می‌گیرد.

---

1. Brend Magnus, *Heidegger's Metahistory of Philosophy*, Hague: Martin, 1970; *Nietzsche's Case: Philosophy as and Literature*, New York: Routledge, 1993.

یعنی باید آن را معلول ارادهٔ معطوف به قدرت به حساب آورد.[1]

در پارهٔ ۳۴۱ دانش طربناک موسوم به «سنگین‌ترین بار» یک سلسله پرسش مطرح شده است. وقتی همهٔ این پرسشها را در کنار هم قرار دهیم معنای بازگشت جاودانه روشن می‌شود. در واقع در این پاره هیچ‌گونه نامی از این آموزه به میان نیامده است. در این پاره دو آوا به گوش می‌رسد: یکی آوای راوی و دیگر آوای فرشته. راوی می‌گوید اگر یک روز و یا شبی فرشته‌ای به خلوت و تنهایی تو درآید و به تو بگوید که تو باید این زندگی را که در حال حاضر داری و تاکنون داشته‌ای باز از سر گیری و آن را بی‌وقفه بارها و بدون چیزی نو دوباره تکرار کنی و درد و لذت، فکر و آه و هر چیز کوچک و بزرگ در زندگی‌ات باید دوباره با همان توالی قبلی تکرار شود و این تارعنکبوت، این مهتاب میان درختان، این لحظه و حتی خود من بازگردند و ساعت شنی ابدی زندگی دوباره و با تو که ذره غباری بیش نیستی واژگون شود، آیا تو خود را بر زمین نخواهی زد و از سرِ خشم و خروش به فرشته دندان‌غروچه نخواهی رفت؟ و به او ناسزا نخواهی گفت؟

هیدگر و چند اندیشمند دیگر راوی را خود نیچه دانسته‌اند. اما نمی‌توان با قطعیت این گفته را پذیرفت. در این گفتگو راوی مخاطب خود را با ضمیر دوم شخص مفرد یعنی «تو» خطاب می‌کند. در حقیقت رابطهٔ غیررسمی میان مخاطب و راوی با به‌کارگیری ضمیر مفرد مزبور مشخص گردیده است. در جای جای دانش طربناک این رابطهٔ غیررسمی تکرار شده است. در این پاره راوی شنونده را به صورت مفرد خطاب می‌کند که این خود چالشی است در برابر جمع، یعنی هر فرد به تنهایی مورد خطاب قرار می‌گیرد که فرشته‌ای را در نظر گیرد که در گوش او نجوا سر می‌دهد که او محکوم است این زندگی را تا ابد تکرار کند. سپس راوی یک سلسله پرسش را مطرح می‌کند و واکنش مخاطب را جویا می‌شود. راوی می‌گوید این سخت‌ترین چیزی است که آدمی با آن مواجه می‌شود.

---

1 Lawrence Lambert, *Nietzsche's Teaching and Philosophy*, New Haven: Yale University, 1986, p. 147.

در واقع با به‌کارگیری دو قلاب واژگون در مقابل جملات صدای فرشته از راوی متمایز می‌گردد. فرشته جهانی را وصف می‌کند که در آن هر چیز بازمی‌گردد. آنچه آدمیان می‌توانند انجام دهند این است که یا آن را بپذیرند (به زندگی آری بگویند) و یا آن را به دست فراموشی سپارند. راوی به هیچ وجه نمی‌گوید هر چیزی عیناً بازمی‌گردد بلکه می‌پرسد: «آیا اگر زندگی چنین بود آن را می‌پذیرفتید؟» آنها که می‌توانند آن را قبول کنند قادرند سنگین‌ترین بار را بر دوش کشند.

به نظر هیدگر، به دلایل گوناگون، نیچه بازگشت جاودانه را سنگین‌ترین اندیشه می‌داند. به گفتهٔ او بازگشت جاودانه آموزه‌ای است برای موجودات و نه دربارهٔ وجود فی‌نفسه. در واقع سنگینی بار این آموزه در ناتوانی ما در تأثیر نهادن بر چیزی است که بازمی‌گردد. در دانش طربناک تمام چیزهایی که بازمی‌گردد اشکال مختلف تأیید حیات را چشمگیر می‌سازد؛ بدین معنا که ما باید زندگی را آن‌قدر دوست بداریم که حاضر شویم بازگشت جاودانهٔ آن را با آغوش باز بپذیریم.

افزون بر این، چه دلیلی دارد که راوی پارهٔ ۳۴۱ بازگشت جاودانه را سنگین‌ترین اندیشه تلقی کند؟ فرشته انسانها را به ذرات ناچیز شن در ساعت شنی تشبیه می‌کند و می‌پرسد آیا ما زندگی را آن‌قدر دوست داریم که حتی در کمال بی‌اهمیتی خود باز به آن آری بگوییم و خواستار تکرار جاودانهٔ آن باشیم؟

هیدگر در جلد اول تفسیر خویش از ماهیت تقرر وجود در مکان و زمان خاص (Dasein) سخن می‌گوید. اما رفته رفته در مراحل بعدی سخنرانیهای خویش دربارهٔ نیچه این مفهوم را به دست فراموشی می‌سپارد. با این حال مسئلهٔ مناسبت وجود انسان و وجود به معنای عالم را رها نمی‌کند. در واقع این رویکرد هیدگر در تفسیر او در پارهٔ ۳۴۱ دانش طربناک به وضوح ملاحظه می‌شود.

دلیل دوم هیدگر در مورد سنگین تلقی نمودن بار بازگشت جاودانه با دلایلی که راوی اقامه می‌کند تفاوت دارد. راوی بازگشت جاودانه را سنگین‌ترین بار می‌داند زیرا در آن ناچیزی و بی‌اهمیتی انسان مورد تأکید قرار گرفته است. انسان در این بحث به ذرات شن داخل ساعت شنی تشبیه شده است اما هیدگر

در اینجا بحث ارتباط وجود به موجود را مطرح کرده است.

نیچه در دسامبر ۱۸۸۳ ضمن ارسال تعدادی نامه از نیس، در فرانسه، یادآور می‌شود که هوای صاف و آفتابی برای سلامت او بی‌اندازه مفید است. هرچند که از قرار معلوم هوای نیس بی‌اندازه صاف و مطبوع است اما او به دوستش اوربک[1] می‌نویسد که سلامت او به هیچ وجه اعاده نگشته و حتی در نیس هم از بیماری رنج می‌برد. در روز میلاد مسیح در نامه‌ای به مادر و خواهرش می‌نویسد که حال او از همیشه وخیمتر است. یک هفته بعد در ضمن نامه‌ای به اوربک یادآور می‌شود: «دو هفته پیش بهترین ایام زندگی من بود زیرا نه زرتشت، که کوتوله و حیوانات او، سهمگین‌ترین اندیشه را، یعنی بازگشت جاودانه را مطرح کردند.»

تفسیر هیدگر در مورد بازگشت جاودانه در چنین گفت زرتشت به دو متن تکیه دارد: یکی «دیدار و معما» و دیگر «شفایافته» در بخش سوم. در «دیدار و معما» زرتشت یک سلسله پرسش را برای کوتولهٔ گورزاد مطرح می‌کند و کوتوله تنها اولی را پاسخ می‌گوید. هیدگر مدعی است که توانسته کشف کند که چرا کوتوله پس از آنکه زرتشت نسبت به او لب به سرزنش می‌گشاید خاموش می‌ماند. «شفایافته» به نظر هیدگر کلید حل معمای مزبور است زیرا در آنجا زرتشت مدعی است که کوتولهٔ گورزاد به خود سخت نمی‌گیرد.

در آغاز بخش سوم، زرتشت به عنوان دوست کسانی که به اقصی نقاط جهان می‌روند و خطر را به جان می‌خرند نیمه‌شب در جزیره به راه می‌افتد تا سحرگاهان به کرانهٔ دیگر برسد. زیرا می‌خواهد آنجا بر زورقی سوار شود. آنجا لنگرگاهی است نیکو که کشتیهای بیگانه نیز خوش دارند در آن لنگر اندازند و بسیاری از کسانی را که می‌خواهند از جزایرِ شادکامان دریا را درنوردند با خود ببرند. پس از دو روز سکوت با سرنشینان کشتی به گفتگو می‌نشیند زیرا آنها را جویندگان بی‌باک و متهور یافته است. او آنها را مست از معما و شادکامان از تنهایی می‌یابد. و معمایی را که دیده است با آنها در میان می‌گذارد. در این دیدار

---

1. Overbeck

وی نقل می‌کند که روزی دلتنگ از میان شامگاهی مرده‌رنگ می‌گذشته دل‌تنگ و درهم با لبانی به هم فشرده. برای او تنها نه یک خورشید فرونشسته بوده. کوره‌راهی بوده که سرسختانه از سنگلاخ برمی‌شده. کوره‌راهی شریر و تنها، که در آن از سرسبزی گیاهان اثری نبوده. کوره‌راهی که زیرپاهایش دندان قروچه می‌رفته. در این رؤیا او موجودی زشت را که نیمش گورزاد و نیمش کورموشی بوده بر دوش می‌کشیده که نیشخندزنان، شمرده شمرده در گوشش نجوا می‌کرده: «ای زرتشت، ای سنگ فرزانگی! ای سنگِ فلاخن! ای ستاره‌شکن! تو خود را چنین بالا پرتاب کرده‌ای. اما هر سنگ پرتاب شده می‌باید فروافتد. تو خود خویشتن را به سنگسار کردن به دستِ خویش محکوم کرده‌ای. ای زرتشت، تو به راستی سنگ را دور پرتاب کرده‌ای. اما این سنگ بر تو فروخواهد افتاد». در اینجا زرتشت احساس سبکی کرده زیرا که گورزاد از دوشش فروجهیده و بر سنگی در برابرش نشسته است. در آنجا که زرتشت ایستاده دروازه‌ای بوده. به گورزاد گفته این دو راه را بنگر که دو روی دارد. دو راه در اینجا به هم می‌رسند و هیچ‌کس هرگز نتوانسته آنها را تا آخر طی کند. یکی کوچهٔ درازی است که از پشت به ابدیت می‌رسد و دیگر کوچهٔ درازی پیشِ رو که به ابدیتی دیگر می‌انجامد. این دو راه در این دروازه به هم می‌رسند. بر سر دروازه واژهٔ «لحظه» نقش بسته است. زرتشت اضافه کرده: «اگر کسی یکی از این دو راه را در پیش گیرد آیا این دو راه تا ابد مخالف یکدیگرند؟» گورزاد در جواب گفته: «آنچه راست است دروغ می‌گوید. حقیقت همه کژ و کوژ است. زمان خود دایره‌ای است.» زرتشت سخن خود را پی گرفته: «این لحظه را بنگر! از دروازه‌ای که این لحظه است کوچه‌ای تا ابد واپس می‌رود. در پشت سر ما ابدیتی قرار دارد.» بعد زرتشت برآشفته و به گورزاد گفته: «ای جان سنگین! این را بر خود آسان مگیر. والّا تو را همانجا که با پای لنگ کوژیده‌ای واخواهم نهاد. زیرا این من بودم که تو را بالا آوردم» (چنین گفت زرتشت، بخش سوم، «دربارهٔ دیدار و معما»).

در حقیقت زرتشت از گورزاد شنیده که در مورد دورانی بودن زمان و به طور کلی بازگشت جاودانه سخن می‌گوید. اما زرتشت با عصبانیت گورزاد را

«جان‌سنگین» خطاب کرده و گفته که وی امور را آسان می‌گیرد و در همین لحظه سؤالاتی را برای گورزاد مطرح کرده: «مگر نمی‌باید هر آنچه فرا تواند رفت پیش از این از این کوچه فرا رفته باشد؟ مگر نمی‌باید هر آنچه روی تواند داد، پیش از این روی داده باشد؟ و اگر همه چیز پیش از این بوده باشد، ای گورزاد، این لحظه را چه می‌گویی؟ آیا نمی‌باید این دروازه نیز پیش از این بوده باشد؟ و همه چیز چنان سخت به هم گره نخورده است که این لحظه همه چیزهای آینده را از پی می‌کشد؟ و از این رو خود را نیز؟ پس هر آنچه فرا تواند رفت، می‌باید باز از این کوچهٔ دراز فرا رود؟ و بازگشته باشیم و از آن کوچه‌ی دیگر که فرا روی ماست، گذشته باشیم، از آن کوچه‌یِ دراز هراسناک؟ مگر ما نمی‌باید جاودانه بازگردیم؟»

در اینجا ناگهان سگی از دوردست زوزه کشیده. در همین اثنا گورزاد و دروازه هر دو از نظر ناپدید شده‌اند. زرتشت از خود پرسیده که آیا خواب دیده است. اما چشم باز کرده و دیده که در میان خرسنگ‌های درشت تنها و دورافتاده در نور مهتاب ایستاده است. زوزهٔ سگ موجب ناپدید شدن گورزاد و دروازه شده. اما این حادثه منجر به ورود به داستان دوم شده است. ناگهان زرتشت دیده شبانی جوان در تب و تاب و نفس‌بریده از درد به خود می‌پیچد و ماری سیاه و سنگین از دهانش آویزان است. زرتشت کوشیده مار را از دهان جوان بیرون آورد. اما کوشش او به جایی نرسیده است. به ناچار به جوان گفته: «دندان بگیر و سرش را بکن.» جوان توانسته سرِمار را به دندان از تنش جدا کند و آن را به بیرون تفیده و شادان از جای جسته است (همان، ۲). زرتشت می‌گوید خنده‌ای از آن جوان شنید که تاکنون نشنیده است.

می‌توان گفت که نیچه حداقل در دو نوشتهٔ خویش ضمن طرح پرسشهایی به شرح چند و چون بازگشت جاودانه پرداخته است. به نظر هیدگر گورزاد تنها دو راه بی‌انتها را ملاحظه می‌کند ولی نمی‌تواند برخورد این دو راه در لحظه (Zusammenstoss) را دریابد. به گفتهٔ هیدگر دیدن لحظه به عنوان برخورد و تلاقی مستلزم آن است که فرد از مرحلهٔ نگاه درگذرد و خود به لحظه تبدیل شود. میان گذشته و حال برخوردی است که لحظهٔ حال نامیده می‌شود. تنها

کسی که دیگر نظاره‌کننده باقی نمی‌ماند بلکه خود در لحظه مستحیل می‌شود قادر خواهد بود که بر سر دوراهی به عنوان نقطهٔ تلاقی، گذشته و آینده را به گونه‌ای پرمعنا با هم پیوند دهد. هیدگر در پایان می‌گوید نکتهٔ اساسی این است که آنچه در آینده تحقق می‌یابد خود محصول داوری و تصمیم است.[1]

چنین انسانی رو به آینده دارد و گذشته مورد تأیید اوست. در واقع گذشته و آینده در نقطه‌ای با هم تلاقی می‌کنند که این افراد از حالت نظاره‌گری منفعل خارج شده و در لحظه می‌ایستند. هیدگر تأکید می‌کند که داوریها و تصمیمات یک فرد در لحظه خود تعیین‌کنندهٔ آن است که چه چیزی بازمی‌گردد.

برخی از پژوهندگان و از جمله جیمز وینچستر بر این باورند که تفسیر هیدگر از چنین گفت زرتشت و دانش طربناک به هیچ وجه از دل این متون بیرون نیامده، بلکه بر اثر صرافت طبع هیدگر صورت گرفته است.[2] به سخن دیگر تفسیرهای او در مورد پاره‌ای از اندیشه‌های نیچه مستند نیست. یکی از مهمترین جنبه‌های بحث هیدگر دربارهٔ «شفایافته» این است که موضوع شفایافتن زرتشت را نادیده گرفته است. زرتشت در آغاز «شفایافته» با صدایی سهمگین فریاد برمی‌آورد و طنین آوای او همهٔ جانورانی را که هراسان نزد او آمده بودند می‌گریزاند. تنها مار و عقاب باقی می‌مانند. در اینجاست که اعلام می‌کند که او هواخواه زندگی، رنج ودرد و دایره است. زرتشت هنوز این سخنان را به پایان نرسانده است که چون مرده‌ای بر زمین نقش می‌بندد و دیری مرده‌وار بر جای می‌ماند. وقتی به هوش می‌آمد رنگ‌پریده و هراسان است و مدتی میل خوردن و آشامیدن ندارد. این وضع هفت روز به طول می‌انجامد و جانورانش روز و شب از او دور نمی‌شوند. مگر وقتی که عقاب برای به چنگ آوردن خوراک بیرون می‌جهد. آنها از زرتشت نگهداری می‌کنند. سرانجام پس از هفت روز زرتشت برمی‌خیزد و بر بستر خویش می‌نشیند سیبی سرخ در کف می‌گیرد و

---

1. Heidegger, *Nietzesche* vol. 1, pp. 311-312.

2. James J. Winchester, *Nietzsche's Aesthetic Turn*, New York: State University of New York, 1994, p. 19.

می‌بوید و از عطر آن سرمست می‌شود. جانوران از او می‌خواهد تا از آغاز به درآید و به انتظار جهانیان پایان بخشد. زرتشت در پاسخ می‌گوید: «ای جانوران من، باز هم با من پرگویی کنید. بگذارید بشنوم.» زرتشت واژه‌ها و آواها را به رنگین‌کمان و پلهایی ظاهری میان چیزهای جاودانه تشبیه می‌کند. به گفتهٔ نیچه «ظاهر در میان همانندترین چیزها از همه زیباتر دروغ می‌گوید، زیرا کوچکترین ورطه دشوارترین جا برای پل زدن است».

در اینجا زرتشت می‌گوید که آدمیان با گفتار بر سر همه چیز می‌رقصند. به نظر هیدگر جانورانی همچون گورزاد در «دیدار و معما» چیزی را توصیف می‌کنند که همان «بازگشت جاودانه» است. زرتشت جانوران خویش را موجوداتی رذل اما احمق می‌نامد و هیدگر می‌گوید جانوران یکی از مهمترین تعالیم زرتشت، یعنی بازگشت جاودانه را درست درک نکرده‌اند. اما به نظر وینچستر، هیدگر در مورد ماهیت این سوء فهم و تعبیر جانوران دچار اشتباه گردیده است. وی مدعی است که در محتوای تعلیم زرتشت چیزی جز نغمهٔ صبحگاهی وجود ندارد. او بر این باور است که نیچه به طور غیرمستقیم در خلال گفتگوهای خود میان آواهای بی‌معنای جانوران و تعالیم زرتشت در مورد بازگشت جاودانه قائل به تفاوت گردیده است.

زرتشت بر این باور است که مجدداً به همان زندگی باز خواهد گشت. و تمام چیزهایی که در زندگی بازگشت جاودانه از جمله انسان کوچک وجود دارد دوباره تکرار خواهد شد. آنچه اندیشهٔ بازگشت جاودانه را هولناک می‌سازد این نیست که در لحظه ما تعیین کنیم که چه چیز بازگردد و چه چیز بازنگردد بلکه در احساس ناتوانی در مورد اصل بازگشت است.

بدیهی است که مفسران دیگری هم به موضوع تصمیم‌گیری در مورد بازگشت اشاره کرده‌اند. ژیل دولوز در کتاب نیچه و فلسفه نیز این مطلب را با اشاره به «شفایافتهٔ» نیچه بیان کرده است.[1] اما اکثر مفسران تأکید نموده‌اند که به استناد

---

1. Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, translated by Hugh Tomhlinson, New York: Columbia University Press, 1983.

مندرجات «شفایافته» هر چیزی دوباره بازخواهد گشت. از جمله کاتلین هیگینز در کتاب زرتشت نیچه و نیز لارنس لامبرت بازگشت گزینشی را مردود و غیرقابل قبول نمی‌دانسته‌اند.[1]

آنچه موجب دلزدگی و بیزاری زرتشت می‌شود و او را دچار اختناق و نفس‌گرفتگی می‌کند این است که هیچ چیز واجد اهمیت تلقی نمی‌شود. حتی کوچکترین انسان به گورزادی جاودانه بازمی‌گردد و بنابراین کوچکترین و بزرگترین انسان جملگی بیش از حد انسان‌اند. در چارچوب چنین تفسیری است که تراژدی و مشکل تأیید بازگشت جاودانه پدیدار می‌شود. هرچند به دشواری می‌توان فهمید چگونه هر چیز مجدداً بازمی‌گردد، این چیزی است که زرتشت در مورد آن داد سخن داده است. اما هر بار که این واقعیت را به زبان می‌آورد، دچار آشفتگی می‌گردد، اما نمی‌تواند آن را نادیده گیرد.

در «شفایافته» هیچ‌گونه دلیلی وجود ندارد که زرتشت اندیشهٔ بازگشت جاودانه را مورد تأیید قرار داده باشد. با این حال در پایان بخش سوم در قسمتی موسوم به «هفت مُهر»، به نظر والتر کافمن تأیید زرتشت در مورد این آموزه نامحدود و بدون هیچ‌گونه ملاحظه بوده است.[2] هرچند زرتشت از سودا و شهوت سخن به میان نیاورده است اما هیچ‌گاه امکان بازگشت همه چیزی را به معنای خاص آن مطرح نمی‌کند.

کسانی که به بازگشت به معنای کلی آن باور دارند ممکن است به این نکته در «شفایافته» اشاره کنند که هر چیزی و حتی انسان کوچک نیز قهراً برمی‌گردد و همین امر زرتشت را دچار تهوع ساخته است. این باورها در چنین گفت زرتشت در چارچوب بحثی فلسفی طرح نشده است و خود زرتشت هم نمی‌تواند این نظر را به زبان آورد و شرح دهد و چه بسا فکرِ آن هم او را بیهوش می‌کند. کسانی که به تفسیر لفظی و ظاهری متن چنین گفت زرتشت باور دارند

---

1. Kathleen Higgins, *Nietzsche's Zarathustra*, Philadelphia: Temple University Press. 1987, p. 153; Lawrence Lambert, *Nietzsche's Teaching and Philosophy*, New Haven: Yale University, 1986, p. 218. 2. Walter Kaufmann, *Portable Nietzsche*, p. 263.

گفته‌های جانوران را هم به‌گونه‌ای مستقیم موضوع بحث خود قرار می‌دهند و آن را در جهت مدعای خویش به‌کار می‌گیرند. به طور کلی نیچه به عنوان اندیشمندی که اعلام نموده خدا مرده است آموزهٔ بازگشت جاودانه را در دانش طربناک چونان گفته‌های دیو و فرشته مطرح می‌کند. در کتاب چنین گفت زرتشت نخست گورزاد از این آموزه سخن به میان می‌آورد و سپس جانوران زرتشت مضمون آن را در نغمه‌های خود ابراز می‌دارند. از این رو می‌توان گفت که این آموزه بیش از آنکه منش و ماهیتی فلسفی داشته باشد مفهومی است شاعرانه. با این حال نباید فراموش کرد که طرح این معنا در قالبی شاعرانه به هیچ وجه به‌معنای کم‌اهمیت جلوه دادن آن نیست بلکه باید ژرفا و گسترهٔ این آموزه را به حساب ماهیت فلسفی آن گذاشت.

تنها زرتشت نیست که با این شکل روبه‌روست. نیچه در هشتم ماه مارس ۱۸۸۴ ضمن یادداشتی به اوربک می‌نویسد که در موقع نوشتن کتابِ چنین گفت زرتشت سرچشمهٔ الهام او تجربیات درونی او بوده است.[1] با دقت در نوشته‌های نیچه بخصوص آنها که در دوران زندگانی‌اش به چاپ رسیده معلوم می‌شود که نیچه بازگشت جاودانه را از زبان چهره‌های گوناگونی شرح داده است.

هرچند هیدگر در جلد اول نیچه کوشیده است تا با استناد به آثار وی آموزهٔ بازگشت جاودانه را به اثبات برساند اما با عنایت به شیوهٔ استدلال او معلوم می‌شود که وی رهیافت خویش را در این معنا جستجو کرده است. برای مثال بدون پیش‌زمینهٔ بحث او دربارهٔ زمان در کتاب هستی و زمان، فهم رویکرد وی به «شفایافته» با دشواریهای گوناگونی روبه‌روست. هیدگر می‌گوید ما نظریهٔ سرمد نیچه را در راستای معنای لحظه (Augenblick) می‌توانیم درک کنیم. وی مفهوم «سرمدی» را در قیاس با آنچه به صورت جاودانه همان باقی می‌ماند تعبیر کرده است.

بنابراین نظریهٔ نیچه دربارهٔ سرمدی بودن لحظه را وقتی می‌توان فهمید که آموزگار بازگشت جاودانه، خود از طریق تعمیم و آموزش به عمق آن دسترسی

---

1 Heidegger, *Nietzsche*, vol. 1, p. 314.

پیدا کند و آن را دریابد. در واقع آنچه موضوع و متعلق آموزش قرار مـی‌گیرد ضرورتاً واجد وصف آکادمیک نیست بلکه باید آن را از لحاظ وجود بدان توجه نمود. آموزگار باید در مقام ایثار خویشتن را قربانی راه حرکت به سوی آیـنده بداند. هیدگر آموزگار را در حکمِ گذر (Übergang) می‌شناسد. این گذر لحـظه دارای معنایی دوگانه است. لحظهٔ گذر عبارت است از کوتاهترین لمـحه‌ای کـه قسمت اعظم آن به گذشته پیوسته است. در واقع این لحظه‌ای است که بتوان در راستای آن به معنای بازگشت پی برد.

دیوید فارل کرل، مترجم کتاب نیچه هیدگر، در تحلیل خود از این کتاب که در ترجمهٔ انگلیسی این متن آمده است مدعی است که وقتی هیدگر اعلام می‌کند که در نظر زرتشت بازگشت همه چیز در لحظه مورد داوری و تصمیم قرار می‌گیرد در واقع در پی آن است تا ناکرانمندی را در گسترهٔ معنای اصیل زمان تعریف کند. به سخن دیگر در اینجا هیدگر برداشت خود در مورد زمان را به زبان زرتشت بیان می‌کند. زمان به عنوان گذار خود متضمن فروپاشی و زوال نیز هست؛ زیرا واژه آلمانی Übergang، هم به معنای گذر و حرکت و انتقال به‌کار می‌رود و هم بـه معنای افول و زوال و پایان. هیدگر با توصیفِ زمان در پرتو این لفظ در واقع آن را در چارچوب نظریهٔ «هستی معطوف به مرگ» خویش تحلیل نموده است. این چیزی است که در بخش ۶۵ کتاب هستی و زمان تشریح شده است.

هیدگر بازگشت جاودانه را در راستای لحظه تأویل می‌کند و مدعی است که این بازگشت در لحظه‌ای است که آینده شکل می‌گیرد. زرتشت نیک می‌داند که در همان لحظه است که هر آنچه باید بازگردد ــ یا بازنگردد ــ تعیین می‌شود. هیدگر در بخش بیست و چهارم از جلد اول نیچه به دم یا لحظه، بـه بـازگشت جاودانه اشاره می‌کند و قسمت «دیدار و مـعما»ی چنین گفت زرتشت را مـورد استناد قرار می‌دهد و می‌گوید که صدای زوزهٔ سگ در واقع نـویددهندهٔ تـغییر صحنه در این نمایش است. تغییر صحنه خود حاکی از چیزی است قـطعی در تمثیل دروازهٔ «لحظه» و یا «چشم برهم زدن». زوزهٔ سگ، زرتشت را بـه یـاد کودکی‌اش می‌اندازد. هیدگر می‌گوید در اینجا نیچه به طور غیرمستقیم به دوران «بدبینی شوپنهاوری» و «سرگیجه‌های واگنری» اشاره نموده است. با این حال

رؤیای مربوط به جوان چوپان و مار سیاه تمثیلی است از موضوع نیهیلیسم و نه بدبینی. آدمی باید از درون بر نیهیلیسم فائق آید. اینکه چوپان سر مار را می‌خورد کنایه‌ای است از همین چیرگی. همین گاز گرفتن آدمی را به آستانهٔ «دانش طربناک» راهبری می‌کند.

به نظر هیدگر «بازگشت جاودانه» را صرفاً نباید تکرار امور در دایره قلمداد کرد بلکه باید آن را حرکتی دوسویه دانست که در راستای آن اندیشه به اندیشمند بازمی‌گردد و اندیشمند به اندیشه رجعت می‌کند. این حرکت دوسویه وقتی تحقق می‌یابد که بازگشت جاودانه نخست برحسب لحظه، یا زمانمندی کنش و تصمیم خودپاینده تشریح شود و درثانی آن را به اعتبار نیهیلیسم توجیه کنیم. هیدگر در وهلهٔ اول «لحظهٔ هستی در مقام خویشتن» (the moment of being a self) را در نسبت با تحلیل دازاین موردتوجه قرار می‌دهد. با این حال او لحظه را عبارت از دروازهٔ دوران می‌شناسد.[1]

هیدگر در پایان جلد اول نیچه تأکید نموده است که زمان در نظر نیچه عبارت است از مجموعه‌ای از لحظات تکرارشونده. از این رو لحظه را نباید گذار میان گذشته و آینده‌ای فرض نمود که در قلمرو آن معلوم می‌شود که چه چیز قابل بازگشت است. از این روست که بعضی نیچه را در زمرهٔ اصحاب متافیزیک به شمار آورده‌اند زیرا که به نظر او واقعیت عبارت است از لحظات ثابتی که به صورتی جاودانه تکرار می‌شود. واقعیت بدین‌معنا نمی‌تواند متضمن صیرورت محسوب شود.

زمان به نظر نیچه عبارت است از زنجیره‌ای از لحظات، درست مثل مهره‌های تسبیح. هر لحظه، همچو مهره‌ای خاص وجودی مستقل و کامل را تشکیل می‌دهد و نسبت آن با لحظه‌های دیگر چون پیوند مهره‌های یک تسبیح است. در واقع دست زمانه جای مهره‌ای را با مهره‌ای دیگر عوض می‌کند؛ از این رو واقعیت مرکب است از سلسله‌ای از آنات و لحظه‌های مستقل که در دایره‌ای بی‌پایان در گردش‌اند. اِعمال تغییر از خارج به هیچ روی قابل فرض

---

1 *Ibid.*, pp. 176-183.

نیست چراکه مهره‌ها در داخل رشتهٔ تسبیح قرار دارند. یعنی با جابه‌جا کردن مهره‌های تسبیح یکی را جانشین دیگری می‌کنیم و این کار چون حرکتی دورانی می‌تواند تا بی‌نهایت ادامه پیدا کند. بدین‌اعتبار صیرورت در نظر نیچه عبارت است از مبادله و جابه‌جایی لحظه‌ای با لحظهٔ دیگر در حلقه‌ای تکرارشونده. از این رو لحظه (Augenblick) را می‌توان استمرار لحظات تکرارشونده تا بی‌نهایت دانست.

هیدگر می‌گوید به نظر نیچه، زمان عبارت است از یک سلسله لحظات ثابت و کوتاه و به هیچ‌وجه نباید آن را حرکتی پایدار و یکپارچه از گذشته به زمان حال تفسیر نمود. بنابراین در این معنا می‌توان نیچه را در زمرهٔ اتباع متافیزیک به شمار آورد. اما از آن رو که در اندیشه‌های او این لحظاتِ ثابت اما تکرارشونده کمتر از یک چشم برهم زدن باقی نمی‌ماند، به همین جهت باید اذعان نمود که او اندیشهٔ متافیزیکی را به پایان رسانده است. هیدگر می‌گوید اگر نیچه می‌توانست بر توقف زمان در لحظه فائق آید در این صورت قادر بود آنچه را که فلسفه از دوران یونانیان در پرده‌ای از ابهام و تاریکی قرار داده داشته، شفاف سازد. آنچه ویژگی اصلی جلد دوم کتاب نیچه هیدگر را تشکیل می‌دهد گونه‌ای بدبینی در مورد رسیدن به معنایی تازه از زمان است.

به طور کلی نیچه بر این باور است که اندیشه‌های او به جانب فائق آمدن بر فرادَهِش سنت معطوف است. با این حال او برای وصول به این منظور به هیچ روی در پی فهم جدیدی از معانی فلسفی و از جمله زمان نیست، بلکه سنت به نحوی تکرار می‌شود و رویکردی تازه به حقیقت و انسجام منطقی را مطرح می‌کند. نیچه دیگر در پی پیاده کردن طرح دکارت و ایجاد بنیادی فلسفی از طریق طرح تمایز میان صادق و کاذب نیست. او به جای فائق آمدن بر سنت متافیزیکی و گذشت از این سنت، گفتمانی را مطرح می‌کند که به علت نداشتن بیانی مستند و منطقی ماهیتی ویرانگر به خود گرفته است. مفاهیمی چون بازگشت جاودانه گاهی با حقایق متافیزیکی تفاوت فاحشی ندارند. و این شیطانها و گورزادها و جانوران زرتشت هستند که نغمهٔ آنها را سر می‌دهند.

بازگشت جاودانه در «فراسوی نیک و بد» و «شامگاه بتان» و «آنک انسان را بنگر»

گفتنی است که سه اثر فوق در تحلیل هیدگر از بازگشت جاودانه کمتر مورد استناد قرار گرفته است. او تنها چند صفحه را به فراسوی نیک و بد آن هم با توجه به پارهٔ ۵۶ آن اختصاص داده است. یک بار هم از آنک انسان را بنگر سخن به میان آورده اما به هیچ وجه به تفصیل آن نپرداخته است. باید گفت که منابع فوق در روشن نمودن ابعاد گوناگون این آموزه بسیار کارگشاست اما متأسفانه هیدگر آن‌قدر که درخور است به آنها توجهی ننموده است. نیچه در کتاب آنک انسان را بنگر نخست تفسیری گسترده از معنای بازگشت جاودانه ارائه می‌کند و سپس معنای لفظی آن را مورد بحث قرار می‌دهد.

در پارهٔ ۵۶ فراسوی نیک و بد و نیز در دانش طربناک به طور غیرمستقیم به آموزهٔ بازگشت اشاره شده اما مستقیماً از آن سخنی به میان نیامده است. نیچه با به‌کارگیری ضمیر اول شخص مفرد خوانندگان خود را مخاطب قرار داده و صرفاً بازگشت جاودانه را آرمانی شخصی قلمداد نموده است. او منش این آرمان را تراژیک می‌داند اما مدعی است که این معنای تراژیک درست عکس نظر بودا و شوپنهاور به‌کار رفته است، یعنی نباید آن را مرادف بدبینی شمرد. وی با به‌کارگیری گزاره‌های شرطی اعلام کرده که آرمان او تنها مشهورترین، زنده‌دل‌ترین و حیات‌دوست‌ترین انسانها را آماج خود قرار داده است.

نیچه به هیچ روی گمانه یا نظریهٔ خاصی را در مورد جهان عرضه نداشته بلکه کوشیده است این پرسش را مطرح کند که چگونه می‌توان به زندگی درود گفت و آن را گرامی داشت. در اینجا نباید پیوند میان آموزهٔ بازگشت و مفهوم تراژدی نیچه‌ای را از نظر دور داشت. این آموزه در آثار چاپ‌شده بعد از فراسوی نیک و بد گاهی به زرتشت و گاهی به نیچه نسبت داده شده است. نیچه در کتاب شامگاه بتان صریحاً اعلام نموده است که این کتاب خلاصهٔ فلسفهٔ من است. در این متن بازگشت جاودانه تنها یک بار ذکر شده است. در اینجا تراژدی در تقابل با نظر بدبینانهٔ شوپنهاور مطرح شده است. تراژدی بدین‌معنا برخلاف نظر ارسطو به هیچ روی ما را از قید ترس و شفقت رها نمی‌سازد بلکه نمودی است از تأیید

حیات در دشوارترین شرایط. مراد نیچه این است که تراژدی متضمن آری گفتن به ایثار، و قربانی نمودن عالی‌ترین نژادهاست. در جریان تراژدی است که انسان قادر می‌شود خواست جاودانهٔ صیرورت را جامهٔ عمل بپوشاند (شامگاه بتان، «باستانیان»، ۵). تفسیر تراژدی به مثابهٔ تأیید صیرورت، یک بار دیگر درون‌مایهٔ زایش تراژدی را یادآور می‌گردد. وی صریحاً می‌گوید با تفسیر تراژدی به معنای اخیر یک بار دیگر مضمون اصلی زایش تراژدی مورد یادآوری قرار گرفته است. زایش تراژدی را باید ارزیابی دوبارهٔ کلیهٔ ارزشها به شمار آورد. نیچه خود را به عنوان آخرین فرزند فلسفهٔ دیونوسوس و آموزگار بازگشت جاودانه معرفی می‌کند و می‌گوید برای شناخت شادمانی جاودانه ناشی از صیرورت و دگرگونی باید زندگانی را حتی در شگرفترین و دشوارترین اوضاع مورد تأیید قرار داد (همانجا). در اینجا آموزگاریِ بازگشت جاودانه با نقش آخرین فرزند دیونوسوس سازگار شده و هر دو نقش در رویکرد او به تراژدی به عنوان تأیید شادمانه زندگانی جمع گردیده است. بدین‌معنا که او فهم فراگرد شدن در عین ویرانی را دانش طربناک می‌داند.

باید گفت معنای بازگشت جاودانه در چنین گفت زرتشت با آنچه در شامگاه بتان آمده تفاوتی فاحش دارد. هرچند در بخش سوم چنین گفت زرتشت بخصوص در «هفت مُهر»، زرتشت آواز عشق سر می‌دهد و می‌گوید: «تو را دوست دارم، ای ابدیت!» اما در آنجا خود را آموزگار بازگشت جاودانه نمی‌شناسد.

یکی از ارجاعات اخیر نیچه به بازگشت جاودانه در کتاب آنک انسان را بنگر بازتاب یافته است. او در اینجا نخست به شامگاه بتان اشاره می‌کند و می‌گوید:

> آری گفتن به زندگی شگرفترین و دشوارترین مسائل آن، یعنی زندگی ــ خواستنی که والاترین نژادها را قربانیِ سرشت لایزال خود می‌کند ــ این را من دیونوسوس نامیده‌ام و راه ورود به روان‌شناسیِ شاعر تراژیک را در آن بازشناخته‌ام.

سپس ادامه می‌دهد:

آری گفتن به گذار و نابودی که عنصر تعیین‌کنندهٔ فلسفه دیونوسوسی است، یعنی آری گفتن به تضاد، به کشمکش، به صیرورت که حتی مفهوم هستی را نیز مردود می‌شناسد ــ برپایهٔ همین اصل است که در تمام شرایط چیزی را که به من نزدیکتر است بازشناخته‌ام (زایش تراژدی، «آنک انسان را بنگر»، ۳).

باید گفت در اینجا نیچه تعبیری غیرلفظی و استعاری از بازگشت جاودانه عرضه داشته است و بلافاصله اضافه می‌کند که آموزش بازگشت جاودانه، یعنی حرکت دایره‌ای‌شکل و تکرارشونده و پایان‌ناپذیر و مطلق را قبلاً هراکلیتوس مطرح کرده بود. چگونه ممکن است بازگشت جاودانه به ما تکرار پایان‌ناپذیر و مطلق همه چیز را بیاموزد و در عین حال خود تأییدکنندهٔ نیستی و نابودی گردد؟ و اگر تکراری وجود دارد چرا آن را آموزهٔ هراکلیتوس تلقی کنیم؟ درست در جایی که بازگشت جاودانه به عنوان تأیید تراژیک ناپایداری زندگی فرض می‌شود، نیچه ادعای زرتشت را که می‌گوید همه چیز عیناً بازخواهد گشت تکرار می‌کند.

نیچه در کتاب آنک انسان را بنگر صریحاً مدعی می‌شود که درون‌مایهٔ اصلی کتاب چنین گفت زرتشت چیزی نیست جز بازگشت جاودانه. در کتاب آنک انسان را بنگر آمده است که دریافت بنیادی این اثر، یعنی مفهوم بازگشت جاودانه والاترین شکل آری گفتن به هستی است. یعنی هم در کتاب فراسوی نیک و بد هم در کتاب چنین گفت زرتشت بازگشت همه چیز عالی‌ترین شکل تأیید هستی قلمداد شده است.

با این همه باید گفت که هرچند ما در صفحات پیشین همهٔ آنچه را نیچه در مورد بازگشت جاودانه در کتابهای منتشرشدهٔ وارسی کردیم اما سرانجام به تفسیری واحد از این آموزه دست نیافتیم. شاید مروری بر آثار و یادداشتهای منتشرنشدهٔ او در این زمینه به ما یاری دهد.

بازگشت جاودانه در یادداشتهای منتشرنشده

همان‌طور که گفتیم یادداشتهای منتشرنشدهٔ نیچه پس از مرگش جمع‌آوری و تحت عنوان Nachlas (به معنای نوشته‌های چاپ‌نشده در دوران حیات) به زیور

طبع آراسته شد. آنچه در این یادداشتها آمده است بحثهای متعددی را از سوی پژوهندگان آثار نیچه دامن زده است. بعضی از محققان برآن‌اند که آثار به چاپ‌رسیدهٔ او از اعتبار علمی بیشتری برخوردار است زیرا که آثار منتشرشده را خود او ویراستاری کرده و از نظر او موجه‌تر محسوب می‌شود و بنابراین در مواردی که میان آنها و یادداشتهای منتشرنشده‌اش تعارضی به‌وجود آید اولویت را باید به آثار نخستین او داد. بعضی دیگر از محققان و از جمله هیدگر برآن‌اند که یادداشتهای نیچه از ارزش و اعتبار بیشتری برخوردار است چه مکنونات ذهنی او را برملا ساخته و چیزی در آنها مکتوم باقی نمانده است. گروه سومی هم بر این رویکرد تأکید نموده‌اند که باید هر دو مجموعه را برای فهم عمیقتر نظریات او به‌کار گرفت و از این رهگذر اولویت دو متن را به طور دقیق موردِ داوری قرار داد. دستهٔ چهارم از محققان هم که رویکرد بنیان‌فکنانهٔ فرانسویان را باید در این زمره قرار داد مدعی هستند که فرض هر نوع تقدم و تأخر تعبدی میان آثار منتشرشده و یادداشتهای او غیرمنطقی است زیرا همهٔ نوشته‌ها مجموعه‌ای چندبعدی از معناها را در اختیار ما قرار می‌دهد. بنابراین نباید خود را درگیر اولویت‌بندی و تفکیک میان این دو دسته نوشتار نمود.

کسانی که تعبیری محدود و تحت‌اللفظی از بازگشت جاودانه دارند مبنای تحلیل خود را کتاب چنین گفت زرتشت، آنک انسان را بنگر و بخصوص یادداشتهای منتشرنشده قرار داده‌اند. یادداشتهای او در این مورد زمینهٔ آزمایشهای مناسبی را برای بررسیهای گوناگون فراهم آورده است.

در ماه ژوئیه سال ۱۸۸۱ نیچه به سیلز می‌رود تا از هوای مناسب آن بهره‌مند شود و دوران نقاهت خود را سپری سازد. در این سفر وی نامه‌ای به اوربک می‌نویسد و یادآور می‌شود که در ظرف سه هفته چندین‌بار دچار ضربهٔ روانی شده است. در یکی از نامه‌های خود به معنای بازگشت جاودانه اشاره می‌کند و می‌گوید هر چیزی بازمی‌گردد حتی درخشانترین ستاره در آسمان، عنکبوت و اندیشه‌های تو در یک لحظه همگی همواره تکرار می‌شوند. اما در جای دیگر صریحاً اعلام می‌کند که وجود اختلاف خاص و صورتهای دورانی ناقص خود دلیل کافی برای نفی صورت کاملاً دایره‌وار محسوب می‌شود.

ماگنوس مدعی است که در جای جای نوشته‌های نیچه ما شاهد دو تعبیر از بازگشت هستیم، یکی معنای ظاهری و تحت‌اللفظی و دیگر معنای استعاری و وسیع آن. به نظر او دلایل تجربی اثبات اعتبار آموزهٔ بازگشت را تنها می‌توان در یادداشتهای منتشرنشدهٔ او جستجو کرد. در این نوشته‌ها جنبهٔ کیهان‌شناختی نیست که مورد تأکید قرار گرفته است. ماگنوس دلایل حاکم بر این آموزه را در نوشته‌های پس از سالهای ۱۸۸۱ متمرکزتر یافته است.

ماگنوس تفسیر غیرظاهری و کنایی آموزهٔ بازگشت را مورد تأکید قرار می‌دهد و می‌گوید بازگشت جاودانه ضرورتی است که زندگی باید در چارچوب آن شکل گیرد. به نظر او این ضرورت منش و ماهیتی اخلاقی ندارد بلکه هستی اَبَرانسان در جهان را تصویر می‌کند. ماگنوس می‌گوید در نظر نیچه بازگشت جاودانه رویکردی است به زندگی و نباید آن را صرفاً از دریچهٔ کیهان‌شناسی مورد توجه قرار داد یا آن را از منظر حقیقت وارسی نمود. مولر-لاتر هم در اثر معروف خود بازگشت جاودانه را برحَسب وجود اَبَرانسان در جهان مورد بحث قرار داده است. بدین معنا که صدق و کذب تجربیِ آموزهٔ مزبور بر جنبهٔ وجودیِ آن تأثیر نمی‌گذارد. در حقیقت، اعتبار تجربی آن، به نظر ماگنوس، با اهمیت وجودی آن نسبتی وارونه دارد. ماگنوس تأکید می‌کند که نیچه سرانجام به موضعی قاطع درباره بازگشت جاودانه رسید.

هرچند نیچه دلایل بازگشت جاودانه را هیچ‌گاه در دوران حیات خود به چاپ نرسانده اما در طول مدت تحقیقات و تأملات خویش همواره به دلایل این آموزه اندیشیده است و در سال ۱۸۸۸ وقت زیادی را به اثبات‌پذیری تجربی این آموزه صرف کرده است. روزگاری حتی درصدد برآمده تا برای اثبات نظر خویش به تحصیل در رشتهٔ فیزیک بپردازد. اگر نظر ماگنوس را در این خصوص که نیچه نسبت به اثبات آموزهٔ خویش ناخرسند بوده صائب بدانیم باز نمی‌توان گفت که از نظر او جنبهٔ کیهان‌شناختی آموزه از اهمیت کمی برخوردار بوده است. ظاهراً نیچه بر این باور بوده که فردی با دانش تجربی عمیقتر قادر خواهد بود آموزه بازگشت را به اثبات رساند.

نیچه هم در یادداشتهای منتشرنشده و هم در آثار به چاپ رسیده همواره در

میان طیفی از تفسیرهای مختلف در مورد بازگشت جاودانه در نوسان بوده است. افزون بر این دلیل قاطعی وجود ندارد که خواننده را متقاعد سازد که او سرانجام به تفسیری خاص از این آموزه رسیده باشد. بنابراین می‌توان گفت ماگنوس در تحلیلهای خود دچار یکسونگری شده و به ناگزیر پاره‌ای از نوشته‌های نیچه را در اثبات رویکرد خود به‌کار گرفته و از سایر آثار وی چشم پوشیده است. مشکل ماگنوس در این است که چون سایر محققان نیچه‌ای در نوشته‌های او به دنبال تک‌آواها و تک‌معناها بوده است. وقتی بدقت کلیهٔ آثار نیچه را می‌خوانیم با آواهای گوناگون روبه‌رو می‌شویم؛ لحن نوشته‌های چاپ‌شدهٔ او در قیاس با یادداشتها و نامه‌هایش، ما را با این واقعیت مواجه می‌سازد که صدای زرتشت و جانوران و یا آوای دانشمند علوم طبیعی و دودمان‌شناس واژگان و یا فیلسوفی که درصدد بود تا در لحظه زندگی کند جملگی بر این معنا دلالت دارد که اگر بخواهند مخاطبانی داشته باشند باید تنها به آینده بیندیشند.

کوتاه سخن آنکه یکی از محققان معاصر، توماس لانگ، مدعی شده است که هر نوع تفسیری در باب بازگشت جاودانه محکوم به شکست است زیرا معیار نیچه در مورد حقیقت دارای ماهیتی زیباشناختی و لاجرم فردی است. بنابراین باید اذعان نمود که زیباشناسی نقشی حائز اهمیت در رویکرد نیچه به مقولات گوناگون ایفا می‌کند.[1] لانگ مدعی است که بازگشت جاودانه بینشی است کیهانی، لذا بحث و تعیین معیار حقیقت در این‌خصوص کاری است عبث. به نظر او تفسیر نیچه به طور کلی قادر نیست پرده از حقیقت برگیرد. با این حال از این عبارت نباید نتیجه گرفت که در نظر او زبان آن‌طور که لانگ مدعی شده پدیده‌ای است بی‌فایده. نیچه خود اذعان می‌کند که گاهی نظریه‌های نادرست ممکن است در مواردی مفید واقع شوند و حتی در زندگی امری ضروری جلوه کنند. به طور کلی نیچه معیارهای مختلفی را برای داوری ارزش تفسیرها عرضه داشته است. با این حال خودداری او از طرح تفسیری قطعی و منحصر به فرد

---

1. Thomas Long, "Nietzsche's Eternal Return-yet Again", *Nietzsche-Studien*, 16, 1987, 439.

به هیچ روی به معنای بی‌فایده شمردن نظریه‌پردازی نیست. به باور او ارزش یک تفسیر برحسب درستی و نادرستی آن تعیین نمی‌شود. به تعبیر دیگر نزد او این دو را نباید تنها معیار حکم قلمداد نمود.

می‌توان گفت نیچه بیش از آنکه به طرح نظریهٔ واحدی بپردازد جوانب و جنبه‌های گوناگون یک مطلب را مورد وارسی قرار داده است. از این نظر باید او را هگل‌ستیز محسوب داشت چون هدف خود را در وحدت نظریه نمی‌جسته است. حتی خود او صریحاً اعلام کرده که یکی از ویژگیهای روح آزاده و والاگزین توانایی زیستن در عین تناقض است.

در پارهٔ ۲۸۹ فراسوی نیک و بد مطلبی آمده که برای فهم اندیشه‌های نیچه حائز کمال اهمیت است. وی در پارهٔ مزبور این پرسش را مطرح می‌کند که «مگر فیلسوفان کتابهای خود را از برای این نمی‌نویسند که آنچه را که در نهاد و خویش دارند پنهان کنند؟» بنابراین آنها که می‌گویند برای فهم نظریات حقیقی نیچه باید به یادداشتهای منتشرنشده‌اش مراجعه کرد، این گفتهٔ او را فراموش کرده‌اند:

> هرگز فیلسوف باورهای واپسین و راستین نخواهد داشت و در پس هر یک از غارهایش غاری ژرفتر نهفته است، یعنی عالمی فراگیرتر و شگفت‌انگیزتر ورای سطح؛ مغاکی در پس هر بن، در زیر هر بنیاد. هر فلسفه یک نمای فلسفی است. چنین است حکم یک خلوت‌نشین.

بنابراین وقتی ما در پی آن برمی‌آییم که در پس تفسیرهای گوناگون، تفسیری قطعی و راستین را به دست آریم در واقع از روح اندیشه‌های وی غافل مانده‌ایم. در نوشته‌های نیچه نباید به دنبال معناهای قطعی و واپسین گشت بلکه باورها و اندیشه‌ها را باید با موارد و لحظه‌های خاص تطبیق داد.

آنچه نظریهٔ هیدگر و ماگنوس را در مورد بازگشت جاودانه با دشواری روبه‌رو می‌سازد طرح تفسیری قطعی و نهایی است. هیدگر که می‌کوشد بر سنت فائق آید خود از درک این نوآوری نیچه غافل است که وی حقیقت غایی را مردود اعلام کرده است. آن چیزی که نیچه را از سنت دورمی‌سازد نظریات

انقلابی او نیست بلکه مواضع گوناگون او در مورد اندیشه‌های انتزاعی است. هرچند که ماگنوس از این نکته غافل نیست اما او هم به‌گونه‌ای جدی خود را به فهم و تفسیر قطعی و نهایی در مورد بازگشت جاودانه متعهد ساخته است. آنان که کوشیده‌اند تفسیری منسجم و قطعی از آموزهٔ بازگشت نیچه عرضه دارند در واقع از درک سبک اندیشه‌های او عاجز مانده‌اند. در اندیشه‌های نیچه هیچ‌گاه نباید به دنبال یافتن بینشها و باورهای قطعی در مورد مفاهیم سرگردان شد. به طور کلی جستجوی نظم و سامان در نوشته‌های نیچه خلاف‌آمد گوهر رویکرد اوست. کاری که در اینجا راهگشای این معضل قرار می‌گیرد این است که دامنهٔ مفهوم سنتی فلسفه را گسترش بخشیم و به طور کلی فلسفه را چیزی فراتر از حقیقت‌پژوهی و نظام‌سازی قلمداد کنیم.

فصل هشتم

رویکرد دولوز به اندیشه‌های نیچه

در فصل پیشین یادآور شدیم که وقتی نیچه از بازگشت جاودانه سخن می‌گوید در موارد مختلف نظریات و آواهای گوناگونی را به گوش مخاطب می‌رساند. هر چه بیشتر با نوشته‌های نیچه مأنوس شویم، به ابعاد گوناگون اندیشه‌های او بیشتر پی خواهیم برد؛ از این رو نباید در نوشته‌های او به دنبال تک‌معناها باشیم. ژیل دولوز، فیلسوف معاصر فرانسوی، در قرائت اندیشه‌های نیچه رویکردی کثرت‌گزین داشته است. نیچه در کتاب فراسوی نیک و بد جهان را مجموعه‌ای متکثر می‌داند که در آن هیچ صورتی قابل تعمیم نیست. به گفتهٔ دولوز نیچه جهان را صحنهٔ تجمع نیروهای ناپایدار می‌شناسد. در واقع او گونه‌ای کثرت‌باوری را در تفسیر نوشته‌های نیچه به‌کار گرفته است اما در مواردی که فلسفهٔ ارزش مورد بحث قرار می‌گیرد رهیافت دولوز با دشواریهای گوناگونی مواجه می‌شود که پاره‌ای از آنها در اینجا مطرح خواهد شد.

مشکل نظریهٔ دولوز از جایی آغاز می‌شود که او می‌کوشد گونه‌ای کثرت‌باوری را به عنوان فلسفهٔ اخلاقی نیچه تبیین نماید. افزون بر این دولوز تفاوتهای اساسی میان آثار منتشرشده و یادداشتهای منتشرنشدهٔ نیچه را نادیده انگاشته است. وی دو سال آخر عمر فلسفی نیچه را که در خلال آن، ارادهٔ معطوف به قدرت را به عنوان تبیین نیروهای طبیعی رها نموده نادیده گرفته است.

قبل از اینکه به بحث در مورد رویکرد دولوز به فلسفهٔ نیچه بپردازیم، لازم

است شگردهای پژوهشی او را وارسی کنیم. همان‌گونه که وی در سال ۱۹۷۲ در گفتگویی با میشل فوکو یادآورد شده، نظریه به طور کلی از دیدگاه او درست مثل جعبه‌ابزاری است که در مواقع ضروری باید از آن سود جست.[1] به طور کلی نوشته‌های فردریش نیچه ابزار اصلی جعبه‌ابزار دولوز به شمار می‌رود. بنابراین باید گفت اندیشه‌های نیچه را باید رهنمود نظریات دولوز محسوب داشت. و برای شناخت طرح پژوهشی دولوز نباید تأثیر رهیافت نیچه بر آن را از نظر دور داشت. بدیهی است که نباید دولوز را دنباله‌رو بی‌چون و چرای اندیشه‌های نیچه به حساب آورد. یا با مطالعهٔ آثار وی می‌توان چنین نتیجه گرفت که او نظریات و آموزه‌های نیچه را در جهت تحکیم مواضع خویش به‌کار گرفته است. افزون بر این دغدغه‌های دولوز را نباید با سوداهای فلسفی نیچه یکسان انگاشت. این دو اندیشمند در دو مقطع تاریخی و دو فرهنگ نسبتاً متفاوت با ضرورتها و استلزامات متمایز می‌زیسته‌اند و لذا در داوری اندیشه‌های دولوز نباید این عوامل را از نظر دور داشت.

کتاب معروف دولوز موسوم به نیچه و فلسفه در سال ۱۹۶۲ در پاریس منتشر شده است. در این دوران دولوز در ابتدای راه تحقیقاتی خود قرار داشته و چهره‌های فلسفی غرب را به گونه‌ای سنتی مورد پژوهش قرار داده و آثاری را در مورد اندیشه‌های لوکرتیوس[2]، هیوم، کانت، برگسون و اسپینوزا به چاپ رسانده است.

کتاب نیچه او نوشته‌ای است که در محافل فلسفی-اجتماعی فرانسه با استقبال بی‌سابقه‌ای روبه‌رو شد. در واقع نوشتهٔ او موجب شد تا فلسفهٔ نیچه در محافل روشنفکری با اقبالی بی‌سابقه روبه‌رو گردد. آنچه او در کتابش مورد تأکید قرار داده این است که به نظر وی نباید اندیشه‌های نیچه را در چارچوب دیالکتیک هگلی مورد بحث قرار داد. به گمان او تأثیر اندیشه‌های مارکسیستی و بخصوص رویکرد هگل‌گرایانه در فرانسه سبب شده تا تمام کسانی که به

---

1. Michael Foucault, *Language, Counter Memory, Practice*, (ed.) Donald F. Bouchard, Ithaca: Cornell University Press, 1972, p. 208. 2. Lucretius

مطالعهٔ آثار نیچه می‌پرداختند اندیشه‌های او را در پرتو دیالکتیک توجیه کنند.[1]

دولوز با تکیه بر دگرسانی‌های کیفی در نظریهٔ نیچه میان نیروهای فعال و منفعل (کنشگر و کنش‌پذیر) قائل به تفکیک است و مدعی است چیرگی «آبَرانسان» از توانایی او در نفی نیروی منفعل (برده‌صفتان) ناشی می‌شود، هرچند که نیروی منفعل بردگان از لحاظ کلی بر نیروی فعال سالاران افزون گردد. به سخن دیگر، بردگان از موضع و مقدمه‌ای منفی آغاز و مثلاً ادعا می‌کنند که «چون تو اهریمن‌صفت و غریبه‌ای بنابراین من انسانی نیک‌گهر و پاک‌نهادم». در حالی که سالاران نخست از تمایز مثبت خویش آغاز می‌کنند و می‌گویند: «من نیک‌گهرم و به همین جهت تو که راه دیگری را برگزیده‌ای و نهادی دیگر داری، برخطایی». دولوز می‌گوید در سرچشمه‌های قدرت گونه‌ای دگرسانی کیفی وجود دارد. در واقع نیچه تراز دیرپای خدایگان و بندهٔ هگل را واژگون می‌کند و مقدمهٔ گزارهٔ خویش را از ویژگیهای مثبت سالاران و خدایگان آغاز می‌کند و سپس به دگرسانی بردگان حکم می‌کند؛ بدین معنا که در نظام هگلی نفی غیر، نتیجه و تالی اثبات و تأیید خویش است.

در واقع می‌توان گفت کتاب نیچه و فلسفه پاسخ یا واکنشی است به کتاب پرحجم هیدگر در مورد فلسفهٔ نیچه. بدیهی است که کتاب دولوز دارای ماهیتی سنتی است اما نوشته‌های بعدی او این کاستی را جبران کرده است. وی در آثار بعدی خود مدعی شده که تاریخ فلسفه را باید اودیپ فلسفه نامید و هرچند دولوز صریحاً اعتراف نموده که او عضو نسلی است که به دست تاریخ فلسفه ویران شده اما در عین حال اعلام کرده که نیچه او را از این ویرانی رهایی بخشیده است. به گفتهٔ او تاریخ فلسفه همواره نقشی سرکوبگر ایفا کرده است. به نظر او تاریخ فلسفه، پیوسته مردم را از درست اندیشیدن دور ساخته است.[2] در جای دیگری فلاسفه‌ای را که خود را از «دیوان‌سالاری خردِ ناب» رها کرده‌اند

---

1. Michael Hard, *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993, pp. 26-55.

2. Gilles Deleuze and Claire Parnet, *Dialogues*, translated by Hugh Tomlinson, New York: Columbia University Press, 1987, p. 13.

می‌ستاید و مدعی است که نیچه همواره کوشیده است تا این دیوان‌سالاری کهنه را بنیان‌فکنی نماید و راه را بر آزاداندیشی هموار سازد. به نظر او نیچه نظریهٔ دگرسانی را به عنوان بدیلی در تقابل با انگارهٔ هگلی مطرح نموده است. دولوز پس از مدتی از تفسیر اندیشه‌های نیچه دست می‌کشد و به تجربهٔ اندیشه‌های او می‌پردازد. از این رو از به‌کارگیری زبان رسمی فلسفه اجتناب می‌کند. به سخن دیگر او خطوط قرمز تاریخ فلسفه را درمی‌نوردد و به فراسوی کرانمند این تاریخ راه می‌یابد.

دولوز نیز چون فوکو سخت از بازیهای زبانی متن بیزار است. او در آثار بعدی خود که اکثر آنها با همکاری روان‌شناس رادیکال، فلیکس گوتاری، به چاپ می‌رسد طرح مسلط «تأویل فرانسه» را مورد انتقاد قرار می‌دهد و تجربه و آزمایش را جانشین آن می‌سازد. به نظر او سودای سیاسی در جهت اصلاح جامعه تأویل صرف را برنمی‌تابد بلکه باید راه را برای کنش سیاسی هموار نمود و این هدف نیز چون از طریق آزمون امکان‌پذیر نیست او تفسیر را وسواسی آسیب‌شناسانه در جهت کشف معناهای پنهان می‌داند و در توصیف این ناهنجاری از واژهٔ interpretosis بهره می‌گیرد. در زبانهای فرانسه و انگلیسی این واژه از دو جزء interpre به معنای تفسیر و تأویل و tosis به معنای گونه‌ای بیماری مشتق شده است. به همین جهت دولوز شعار معروف خود «بیاموز، تجربه کن و از تأویل دست بکش» را مطرح می‌کند.[1] دولوز و همکار او، گوتاری، با دست کشیدن از طرح هرمنوتیک و نیز رویکرد ساختارگرایان به بازی دلالتها، به رمزگان روی می‌آوردند. به نظر آنها رمزپردازی و قانونگذاری (codification) سرشت اصلی سیاست را شکل داده و حتی هر نوع کنش تفسیری خود عملی سیاسی محسوب می‌شود.

آن که مطلبی سیاسی را می‌نویسد و یا آن را می‌خواند در واقع با رمزگان سر و کار دارد. آن که مقوله‌ای سیاسی را به رشتهٔ تحریر در می‌آورد پاره‌ای از مناسبات را به صورت رمزآمیز بیان می‌کند. به سخن دیگر او روابط قدرت را در

---

1. Deleuze and Parnet, *Dialogues*, pp. 46-48.

چارچوب رمزگان خاصی به زبان می‌آورد و خواننده می‌کوشد این رمزگان را از مرتبهٔ رمز به معنا تبدیل کند.

نیچه به اعتباری پروژهٔ خوانش و نگارش سیاسی را جهتی تازه بخشیده است. نوآوری او در این است که کتابی تازه در رمزگان نوشته و نظام رمزی مندرج در تاریخ فلسفهٔ غرب را در هم ریخته است. به سخن دیگر گزینه‌گویی‌های نیچه پاسخی ایلیاتی است به نظام سامانمند تاریخ فلسفه. وی کوشیده تا خود را از قید متن رها سازد و به بیرون از آن، به فضایی نو قدم گذارد. دولوز حتی شگرد بنیان‌فکنانهٔ دریدا را مورد تردید قرار می‌دهد و می‌گوید هیچ‌گاه خود را مفسر متون نمی‌داند. به نظر او متن را نباید صرفاً موضوع تفسیر و تأویل شناخت بلکه می‌توان آن را در عملکردی فرامتنی به‌کار گرفت. در واقع دولوز و همکارش، گوتاری، رویکردی عملگرایانه را در قبال متن و به طور کلی نوشتار مطرح می‌کنند و می‌گویند به جای تفسیر یک کتاب یا نوشته باید دید این اثر به چه کار می‌آید؟ کتاب را باید ابزاری دانست که به‌کار اصلاح چیزی می‌آید. به گفتهٔ آنها در کتاب نباید به دنبال دلالتها سرگردان شد بلکه باید پیوندها و ارتباطها را مد نظر قرار داد. کتاب مجموعه افقهای دلالتی نیست بلکه چیزهایی را در ارتباط با امور خارج از خود مطرح می‌کند. دولوز در سال ۱۹۷۳ ضمن بحث از نظریه‌های نیچه تفکر ایلیاتی (Pénsee nomade) را مطرح می‌کند. در این راستا یادآور می‌شود که فلسفهٔ نیچه را باید نقدی رادیکال بر شیوه‌های نظام‌مند و نیهلیستی اندیشه به شمار آورد. او کوشیده تا اندیشه را فراسوی افلاطون‌باوری، خردانگاری فرانسوی و دیالکتیک آلمانی سوق دهد. نیچه ضمن نقد دیالکتیک بدیل تازه‌ای را که ریشه در دگرسانی، صیرورت و معتبر دانستن نیروهای زیستی و طبیعی دارد مطرح کرده است. او در تقابل با حقیقت فلسفی مجاز و استعاره را مطرح کرد و کثرت، دگرسانی و امکان محض، آشوب (chaos) و این نه آنی را جانشین وحدت، هویت، گوهر و سامان کرده است. در واقع دولوز با تکیه بر آموزه‌های نیچه کثرت و چندگانگی را می‌ستاید و برپایهٔ آن دیالکتیک را اندیشه‌ای تنزیل‌گرا و کلی‌باور قلمداد می‌کند. وی مدعی است که فلسفهٔ نیچه بدون درک کثرت‌گرایی قابل فهم نخواهد بود. به گفتهٔ

او کثرت‌گرایی و فلسفه یک چیزند. به سخن دیگر، او کثرت‌انگاری را صورت اصیل اندیشه فلسفی محسوب می‌کند. حال باید پرسید مراد دولوز از کثرت‌گرایی چیست و قبل از آن باید دید چه چیزی در مقابل کثرت‌گرایی قرار می‌گیرد.

بدیهی است که کثرت‌گرایی مورد نظر دولوز هیچ ارتباطی با کثرت‌گرایی رایج در قاموس علوم سیاسی ندارد. مراد دولوز این نیست که نیچه در برابر سایر دیدگاههای فلسفی راه تساهل و تسامح را در پیش گرفته است و یا در طیف اندیشه‌های او نظرگاههای متکثری ملاحظه می‌گردد، بلکه مقصود او این است که نیچه مدعی بوده که جهان واقع مرکب است از شبکه‌ای از نیروهای ناپایدار و سیال که در کشاکشی پایدار با یکدیگر درگیرند؛ هر چیزی به نیرویی وابسته است که در نسبت با سایر نیروها معنا پیدا می‌کند. به طور کلی هر نیرویی در نسبتش با سایر نیروها تعریف می‌شود. در واقع همین نیروها هستند که درمجموع صیرورت را تحقق می‌بخشند؛ از این رو نباید به دنبال ماهیات و گوهرها سرگردان بود بلکه باید خود صیرورت را مبنای بحث قرار داد. آنها که در دلِ صیرورت و دگرگونی به دنبال بنیادی جوهری و ثابت هستند، راه به جایی نمی‌برند. از این رو نمی‌توان چیزی فراسوی صیرورت و تغییر و کثرت نیروها یافت. از سوی دیگر نباید در دل اشیا و امور نیروهایی را جستجو کرد چراکه خودِ این اشیا عین نیرو محسوب می‌شوند. به سخن دیگر می‌توان گفت شیء یا عین خارجی، جلوه‌ای است از نیروهای خاص. پدیده‌ای نیست که خود مسخر نیروهای خاصی نباشد. به عبارت دیگر می‌توان نمودها را هیئت پدیدار یک نیرو به حساب آورد.[1] از این رو معنای چیزی را دانستن عبارت است از آگاهی به نیروهایی که در حال بر شبکهٔ ناپایداری از نیروهای خاص مسلط می‌گردند. از این رو می‌توان گفت شیء عبارت است از صورت دیداری یک نیرو.

دولوز کثرت‌گرایی را با تکیه بر مفهوم نیرو تعریف کرده و خود نیرو را از

---

1. Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, translated by Hugh Tomlinson, New York: Columbia University Press, 1983, p. 7.

طریق توصیف معنای اراده و ارادهٔ معطوف به قدرت روشن ساخته است. بدیهی است که وی رویکرد ایهامی نیچه به معنای «اراده» را نادیده گرفته است. نیچه حداقل به دو شیوه، واژهٔ اراده را به‌کار گرفته است. دولوز نیز چون هیدگر معتقد است که اراده چیزی نیست جز ارادهٔ معطوف به قدرت. مراد دولوز از ارادهٔ معطوف به قدرت نیرویی است که در پیوند با نیروی دیگری قرار دارد.

در اینجاست که دولوز با استناد به پارهٔ ۳۶ فراسوی نیک و بد و مدعی است که نیچه بر این باور بوده که اراده بر روی عضلات و اعصاب تأثیر نمی‌گذارد بلکه بر اراده‌ای دیگر نفوذ می‌کند. به همین اعتبار وی چنین نتیجه‌گیری می‌کند که مسئلهٔ اصلی فلسفه نسبت میان نیروهای بخواست و نابخواست نیست بلکه دغدغهٔ عمدهٔ آن پیوند و ارتباط میان اراده‌ای است که حکم می‌راند و اراده‌ای است که فرمانبردار است.

در سراسر پارهٔ ۴۶ فراسوی نیک و بد، نیچه با احتیاط کامل به استدلال می‌پردازد. در اینجاست که به‌کارگیری وجه التزامی را رها می‌نماید و صریحاً اعلام می‌کند که دعوی او این است که زندگیِ غریزی، عبارت است از جامهٔ عمل پوشاندن و گسترش صورت بنیادین اراده، یعنی ارادهٔ معطوف به قدرت. او در اینجا این فرض را مطرح می‌کند که اگر سرچشمهٔ همه کارکردهای اندامی را همین اراده بدانیم و راه حل مسئلهٔ تولیدمثل و تغذیه را هم همین اراده تلقی کنیم در این صورت می‌توانیم تمامی نیروهای مؤثر در جهان را یکسره ارادهٔ معطوف به قدرت تعریف کنیم. در اینجا یادآور می‌شویم که اگر جهان را بر حسب وجه معقول آن تعریف کنیم. چیزی بر جای نمی‌ماند جز ارادهٔ معطوف به قدرت.

همان‌طور که در صفحات پیشین یادآور شدیم بعد از سال ۱۸۸۷ نیچه نظریهٔ ارادهٔ معطوف به قدرت و نیز آموزه نیرو را رها می‌کند و به هیچ وجه آن را در مورد جهان طبیعت به‌کار نمی‌گیرد. در نظر دولوز نیچه همواره تأکید داشته است که جهان مرکب است از نیروهای در حال سیلان و پرتکاپو. او قانون این حرکت و پویایی را ارادهٔ معطوف به قدرت می‌نامد. وی بدون هیچ‌گونه تمایزی از نوشته‌های منتشره و یادداشتهای نیچه به یک نحو بهره گرفته و آنها را در جهت اثبات مدعای خویش مستند قرار داده است. هرچند که کثرت‌باوری نیچه در

اغلب نوشته‌های او به وضوح مشهود است اما در بعضی از نوشته‌هایش طنزی خاص وجود دارد که قطعیت این آموزه را در معرض سؤال قرار می‌دهد و همین طنز است که دولوز آن را نادیده گرفته و گزاره‌های التزامی او را به صورت خبری تأویل نموده است. به نظر می‌رسد که کثرت‌انگاری یکی از سیماچه‌هایی است که در بازیهای ساتیری نیچه به چشم می‌خورد.

بازگشت جاودانه به عنوان بازگشت صدفه و تصادف

دولوز کوشیده است نظریهٔ کثرت‌انگاری خویش را با بازگشت جاودانه پیوند دهد. اما باید توجه داشت که نظریهٔ بازگشت جاودانه با آموزهٔ کثرت‌انگاری به هیچ وجه سازگار نیست. در بازگشت نیچه‌ای رجعت به «همان» تعلق می‌گیرد و حال آنکه در برداشت کثرت‌انگارانه، در جهان که از نیروهای دائماً در حال تغییر تشکیل یافته هیچ‌گاه یک پدیده به همان صورت تکرار نخواهد شد. در واقع کثرت‌باوری دولوز برپایهٔ آموزهٔ دگرسانی و غیریت استوار است و باید گفت میان غیریت و این‌همانی و همسانی هیچ‌گونه نسبتی برقرار نیست.

دولوز کوشیده است تا با تفسیر بازگشت جاودانه به عنوان بازگشت و ظهور امکانات تازه این مشکل را رفع نماید. وی در اینجا میان هستی و صیرورت پیوندی شگفت‌آور برقرار می‌سازد و می‌پرسد: «چیست آن هستی که در معرض صیرورت قرار می‌گیرد؟» و در پاسخ می‌گوید که بازگشت عبارت است از هستی چیزی که در معرض صیرورت قرار دارد. دولوز در اینجا از استعارهٔ بازی (Jeu) سود می‌جوید و بخصوص حرکت و گردش طاس را در توجیه و تبیین مناسبت میان هستی و صیرورت در بازگشت جاودانه به کار می‌گیرد. قبلاً استعارهٔ بازی نرد از سوی زرتشت در بخش سوم بخصوص ذیل «هفت مُهر» به‌کار رفته است.[1]

اگر من بر تخته‌نرد خدایی زمین با خدایان چنان نرد باخته‌ام که زمین به خود لرزیده و از هم دریده و سیل جوشان آتش از آن برخروشیده است،

---

1. Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, translated by Hugh Tomlinson, New York: Columbia University Press.

زمین تخته‌نردی است خدایی و از کلامهای آفریدگارانهٔ نو و طاس ریختن خدایان به لرزه می‌افتد.

دولوز با تکیه بـه ایـن قسـمت از بـخش سـوم چنین گفت زرتشت یـادآور می‌شود که تصدیق صـیرورت و وجـود دو لحـظه‌ای است کـه خـود مـتضمن عامل سوم، یعنی بازیگر، هنرمند و یا کودک است. بازیگر از طریق به حرکت درآوردن طاس بر تصادف و صدفه صحه می‌گذارد. بنابرایـن تـرکیب عـوامـل یادشده خود مؤید ضرورت است. به طور کلی نرد باختن خود مسـتلزم قـبول بخت و شانس مطلق است. هرچند که بعضی بازیگران می‌کوشند تا با قرار دادن طاسها در ترکیبی خاص به کسب پیروزی نائل آیـند امـا نـتیجهٔ ایـن حـرکت به هیچ روی برآنها روشن نیست. در چنین صورتی بازیگر ساده‌اندیش می‌کوشد تا از تحقق بخت و شانس جلوگیری کند و عـلیت نـاشی از مـهارت خـود را جانشین آن سازد. دولوز می‌گوید بـازیگر نگـون‌بخت در پـی آن است تـا بـا به‌کارگیری شگردی خاص علیت را به خدمت خویش درآورد؛ در واقع گرایش او ریشه در باورش به علیت دارد. اما بازیگر خوش‌بخت کسی است که همواره چشم‌به‌راه شانس و اقبال خویش است. او بر خلاف بازیگر پیشین بر این باور است که در جهان هیچ‌گونه فرجام و علت خاصی حاکم نیست بـلکه تـصادف صرف جریانهای هستی را شکل می‌دهد.

به نظر دولوز نیچه به حساب احتمالات اعتقاد نداشته بلکه بـر تـصادف و صدفه محض صحه می‌گذاشته است. انسان هر بار با ریختن طاس بر تصادف و شانس خویش تأکید می‌ورزد. بازیگر برخوردار از بخت خوش نسبت به تقدیر خویش مهر می‌ورزد و از این رو در تأیید بازگشت جاودانه به بازگشت و تکرار پدیده‌ای خاص دلبستگی نشان نمی‌دهد. دولوز در اینجا می‌گوید به طور کـلی باور بر این است که صیرورت و بازگشت جاودانه در تعارض با هم قرار دارند. بدین معنا که اعتقاد به بازگشت جاودانه خود متضمن این امر است که صیرورت از قانون است. در واقع می‌توان گفت که جهان فاقد سامانمندی است، یـعنی از قانون خاصی تبعیت نمی‌کند و در عین حال می‌توان باور داشت که امور تکرار

می‌شوند. از میان اندیشمندان کهن تنها هراکلیتوس این امر را امکان‌پذیر می‌دانسته است. صیرورت و دگرگونی پایدار به هیچ روی تابع قانون بیرون از خود نیست. اما می‌تواند قانون درونی خویش را داشته باشد. نیچه به هیچ روی ایدهٔ بازگشت جاودانه را در گذشتگان جستجو نکرده است. به نظر او آنها به هیچ روی در بازگشت جاودانهٔ هستی، صیرورت مطلق و متکثر را در نیافته‌اند.[1]

بازگشت انسان کوچک

دولوز مدعی است که تنها بخت و شانس است که بازمی‌گردد. به نظر او بازگشت جاودانه متضمن اندیشهٔ این‌همانی (Pense de l'identique) نیست. مادام که بازگشت جاودانه را نتیجه و کاربرد این‌همانی بدانیم از فهم آن عاجز خواهیم ماند.[2]

اما ایراد وارد بر این تفسیر این است که نیچه در اغلب موارد تأکید کرده که آنچه بازمی‌گردد همان است که بوده و جز آن نیست. بدیهی است که پاره‌ای از نوشته‌های او این ادعای دولوز را به اثبات می‌رساند. اما در پاره‌ای موارد و بخصوص قسمتهایی از کتاب چنین گفت زرتشت درست عکس این قضیه را مورد تأکید قرار می‌دهد. وی در این کتاب صریحاً اعلام می‌کند که این تصادف و صدفه نیست که بازمی‌گردد بلکه لحظه‌ها است. ماهیت بازگشت چنین گفت زرتشت متضمن تکرار چیزی است که قبلاً وجود داشته است. زرتشت می‌گوید:

> من باز خواهم گشت، با این خورشید، با این زمین، با این عقاب، با این مار: اما نه به یک زندگی نو یا زندگی بهتر و یا زندگی همانند.
> من جاودانه به همین و همین زندگی یا بزرگترین و کوچکترین چیزهایش، باز خواهم گشت تا دیگر بار بازگشت جاودانه همه چیز را بیاموزانم (چنین گفت زرتشت، بخش سوم، «شفایافته»).

---

1. *Ibid.*, p. 33. 2. *Ibid.*, pp. 52-53.

نیچه در پارهٔ دیگری از «شفایافته» صریحاً از «انسان کوچک» یاد می‌کند و می‌گوید این انسان در مقابل بانگ انسان بزرگ دوان دوان بدان سو می‌آید و زبانش از شهوت تا زیر گلویش آویزان شده است. این انسان به قول زرتشت «جاودانه بازمی‌گردد. همان انسانی که تو از او بیزاری، انسان کوچک ... دردا که انسان جاودانه بازمی‌گردد، انسان کوچک جاودانه بازمی‌گردد».

باید گفت که نوشته‌های فوق مورد استناد دولوز قرار گرفته است اما شگفت آنکه همین بخشهاست که معضل اصلی در راه فهم معنای بازگشت جاودانه را به وجود آورده است. زرتشت از بازگشت جاودان انسان کوچک ناله سر می‌دهد. اما دولوز همین نوشته را مستند بحث خود قرار داده و با تکیه بر پارهٔ ۳ «زایش تراژدی» در کتاب آنک انسان را بنگر که از لذت جاودانی صیرورت سخن به میان آورده است نتیجه می‌گیرد که انسان کوچک باز نخواهد گشت زیرا که او در این شادمانی سهیم نیست. در این پاره آمده است که «آموزهٔ بازگشت جاودانه یعنی چرخش مکرر مطلق و مداوم همه چیز»، این آموزهٔ زرتشت را قبلاً هراکلیتوس به گونه‌ای خاص بیان کرده است.[1]

به گفته دولوز، در راستای بازگشت جاودانه نفی به عنوان کیفیت ارادهٔ معطوف به قدرت به اثبات و سلب به ایجاب تبدیل می‌شود. نفی خود به ایجاب نفی بدل می‌شود، بدین معنا که صیرورت پایدار خود نمودی است از کثرت‌انگاری کلیهٔ نیروهایی که راه را بر بهبود زرتشت از بیماری هموار می‌سازند. زرتشت وقتی بهبود می‌یابد که نیهیلیسم از طریق بازگشت جاودانه چیره گردیده است.

بعد از آنکه زرتشت پس از هفت روز از خواب برمی‌خیزد و بر بستر خویش می‌نشیند و سیبی سرخ در کف می‌گیرد و می‌بوید و عطرش را خوش می‌یابد. آن‌گاه جانورانش سخن گفتن آغاز می‌کنند. آنها می‌گویند زرتشت اکنون هفت روز است که تو این چنین با چشمانی سنگین افتاده‌ای. آنها از او می‌خواهند پای از غار بیرون نهد و جهانیان را از انتظاری سهمگین بیرون آورد. در پایان همین

---

1. *Ibid.*, p. 80.

قسمت زرتشت باز به آموزهٔ بازگشت جاودانه اشاره می‌نماید و پیش‌بینی می‌کند که در اثر به‌کاربردن این واژه باز نقش بر زمین خواهد گردید. او پیش‌بینی می‌کند که در اثر اعلام آموزهٔ بازگشت جاودانه نابود خواهد شد. زرتشت می‌گوید: «من کلام خویش را گفتم و بر سر کلام خویش در هم می‌شکنم. سرنوشت جاودانه‌ام چنین می‌خواهد. من در مقام بشارتگر نابود خواهم شد» (چنین گفت زرتشت، بخش سوم، «شفایافته»).

دولوز می‌گوید زرتشت با بیان بازگشت جاودانه بر زندگی صحه می‌نهد. اما مدعای او مبنی بر اینکه نفی به اثبات بدل می‌شود با ایرادهای متعددی روبه‌روست. زرتشت قادر نیست با آموزهٔ بازگشت جاودانه رو در رو گردد و به همین جهت به نجوای جانوران خویش گوش فرا می‌دهد تا از چنگ این پندار سهمگین رهایی یابد. در واقع او می‌کوشد تا از این اندیشه بگریزد و به هیچ روی در پی تغییر آن برنمی‌آید.

به نظر دولوز بازگشت جاودانه مؤید کثرت و چندگانگی است و به طور کلی تأیید بازگشت جاودانه خود متضمن قبول و پذیرش حرکت و گردش طاس است. معلوم نیست به چه علت دولوز بازگشت انسان کوچک را مورد انکار قرار داده است. بازگشت و تکرار همان در واقع نافی ادعای کثرت‌باورانه دولوز محسوب می‌شود. دولوز مدعی است که در سایهٔ گونه‌ای کثرت‌انگاری می‌توان پذیرفت که جهان همواره در حال تغییر و نو شدن است. در حالی‌که آنچه را زرتشت در «شفایافته» می‌گوید نظر دولوز را با چالشی جدی روبه‌رو می‌سازد.

همان‌گونه که در صفحات پیشین یادآور شدیم نیچه روایتهای متعددی را در مورد «بازگشت جاودانه» مطرح نموده است که با تفسیری یکسوگرانه و تک‌ساحتی در این مورد سازگار نیست. در نوشته‌های او، هم تفسیری محدود ــ در مورد بازگشت جاودانه ــ وجود دارد و هم رویکردی گسترده و نامحدود.

دولوز کوشیده است تا در اثبات نظریهٔ کثرت‌باورانهٔ خویش دلایل و استادهای گوناگونی را اقامه نماید اما اندیشه‌های طنزآمیز نیچه این‌گونه محدودیتهای تأویلی را برنمی‌تابد. هرچند که در پاره‌ای از نوشته‌های نیچه

رگه‌هایی از کثرت‌باوری را می‌توان ملاحظه نمود اما هرگونه تعمیم و کلی‌گرایی در این زمینه ما را دچار لغزش خواهد کرد.[1]

فیلسوف در مقام تبارشناس

دولوز مدعی است که تبارشناسی و دودمان‌پژوهی ابزاری مناسب و ضروری برای اندیشمند کثرت‌انگار محسوب می‌شود، زیرا تنها این شگرد است که ما را قادر می‌سازد تا وحدت و یگانگی رویدادها را درک کنیم و از کلی‌گرایی اجتناب ورزیم. نیچه اولین اندیشمندی است که وظیفهٔ اصلی فیلسوف را تبارشناسی و دودمان‌پژوهی می‌شناسد. فیلسوف در سایهٔ این روش ضمن عنایت به دگرسانی و فاصله میان مبدأ و مقصد و یا آغاز و انجام امور بررسی میراث تاریخی را سرلوحهٔ فعالیت پژوهشی خود قرار می‌دهد. بدیهی است که سرچشمه به هیچ روی تعیّن‌بخش مطلق وجود مقصد نیست، و در عین حال همبستگی میان این دو را هم نمی‌توان نادیده انگاشت.

دولوز بر آن است تا ثابت نماید که اگر سرچشمه و مبدأ وجود غایت را تعیّن می‌بخشد، در این صورت جهان از نیروهای مسلط در زمان حال تأثیر نمی‌پذیرفت. دولوز به عنوان یک فیلسوف کثرت‌انگار مدعی است که در بحث از نسبت میان مبدأ و غایت، ارزش نقشی انکارناپذیر ایفا می‌کند. در نظر او مسئلهٔ ماهیت هر چیز متضمن معنا و ارزش آن نیز هست. بنابراین قطع نظر از ماهیتی که ما به یک چیز می‌دهیم نمی‌توان برای آن گوهر و سرشتی خاص مفروض داشت. به نظر دولوز بنابراین وقتی ما از چیستی یک پدیده می‌پرسیم، دچار آشفتگی فکری هستیم زیرا پرسش حقیقی باید این باشد که «این شیء در نظر من چیست؟» بنابراین کشف ماهیت و گوهر یک چیز عبارت است از دریافت معنا و ارزشی که یک پژوهنده برای آن چیز اعتبار می‌کند.

---

1. Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, translated by Hugh Tomlinson, New York: Columbia University Press.

دولوز در پرتو قیاس تبارشناسی نیچه با اندیشهٔ انتقادی کانت به تشریح نظریه خود مبادرت می‌ورزد. به گفتهٔ او در نظر کانت فیلسوف عبارت است از داوری که تقسیم گستره‌ها و تفکیک ارزشهای مسلم را وارسی و مشخص می‌کند. داور مورد نظرِ کانت رأی خود را برحسب تعریف خویش از قانون عرضه می‌دارد. بنابراین قوانین استعلایی نقد خرد محض و قوانین کلی نقد خرد عملی خود مقوم مبنایی هستند که خرد آدمی به عنوان داور دعاوی اختلافات را مورد داوری قرار می‌دهد. در نظر تبارشناس نیز تفکر گونه‌ای داوری و قضاوت محسوب می‌شود اما صدور حکم عبارت است از ارزیابی و تفسیر برپایهٔ قوانینی که خود وضع می‌کند. تبارشناس به جای اعلام صلح کانتی ناشی از حکم خرد، از کشاکشهای سهمگین و هولناکی خبر می‌دهد که تاکنون به تصور هم نیامده است.

به گفتهٔ نیچه در فراسوی نیک و بد کارگزاران فلسفی چون کانت و هگل همواره در پی آن بوده‌اند تا واقعیت ارزشگذاریهای دیرین را که «حقایق» نام گرفته‌اند و از دیرباز بر زندگی آدمیان مسلط بوده‌اند تعریف کنند. فیلسوفان واقعی فرمانروایان و واضعان قوانین‌اند (پارهٔ ۲۱۱). اینان شناختشان همان آفرینندگی و آفرینندگی‌شان همان قانونگذاری است. در واقع خواست حقیقت آنها همانا خواست قدرت یا ارادهٔ معطوف به قدرت است.

به نظر نیچه، تبارشناسان، دغدغهٔ کانت در مورد اصول عام و کلی را رها کرده و فاصله و دگرسانی را جانشین آن کرده‌اند. به گفتهٔ او فیلسوف تبارشناس هیچ‌گاه صرفاً در پی ثبت واقعیت نیست بلکه آن را شکل می‌دهد. تبارشناسان نقادان بزرگِ ارزشهای موجودند و در واقع ارزشهای تازه‌ای را وضع و جانشین ارزشهای موجود می‌کنند.

چه نیرویی ماهیت یک پدیده را مشخص می‌کند؟ دولوز مدعی است که به باور نیچه ارادهٔ معطوف به قدرت است که قوام‌بخش ماهیت است و این ارادهٔ معطوف به قدرت چیزی جز دیونوسوس نیست. دیونوسوس را باید خداوند تغییر ماهیات و دگرگونی گوهرها دانست زیرا اوست که به کثرت صحه می‌گذارد و خود در کثرت مستحیل می‌شود. نیچه در شامگاه بتان صریحاً اعلام کرده است

که هنرمند تراژیک دیونوسوسی است بنابراین نباید او را بـه شـیوهٔ شـوپنهاور بدبین تلقی نمود. بلکه او کسی است که به هر پدیدهٔ سهمگینی آری مـی‌گوید. در واقع تفکیک عالم به حقیقی و ظاهری را باید میراث مسیحیت ولاجرم نمود انحطاط به شمار آورد. هنرمند پدیدار را بر حـقیقت بـرتری مـی‌بخشد. نـیچه می‌گوید هنرمند می‌داند چگونه واقعیت را اصلاح کـند و بـا گـزینش خـویش عناصری از واقعیت را که از دیدگاه زیـبایی‌شناسی ارزشـمند مـی‌دانـد تـعمیم بخشد.[1]

نیچه در قسمت «خرد در پهنهٔ فلسفه» در کتاب شامگاه بتان چهار گـزاره را مطرح نموده است. در اولین گزاره «جهان پدیدار» را مورد بحث قرار می‌دهد و می‌گوید جهانی بجز جهان واقعی و پدیدار قابل اثبات نیست. در گزارهٔ دوم بـه جهان حقیقی می‌پردازد و می‌گوید که جهان پدیدار در تعارض با جهان واقـعی اعتبار گردیده است. و اگر این فرض را بپذیریم در این صورت آیا جهان پدیدار پنداری ارزشی ـ دیداری جلوه نخواهد نمود؟

در گزارهٔ سوم نیچه صریحاً می‌گوید ما دربارهٔ جهانی جز این جهان همواره داد سخن داده‌ایم. آیا خلق افسانه‌هایی در مورد جهانی غیر از این جهان کاری عبث نیست؟ بدیهی است که اگر سابقهٔ گزافه‌گویی و اراجیف در ما ضعیف نباشد می‌توانیم با عبث شمردن این جهان و زندگانی متعالی از اصـل زنـدگی انـتقام گیریم.

در گزارهٔ چهارم تقسیم جهان به حقیقی و پدیدار چه به روش مسیحیت و چه به روش کانت مطرح شده است. نیچه ایـن تـفکیک را مـؤید انـحطاط و زوال می‌شمارد. به گفتهٔ او آن‌گاه که هنرمند خود پدیدار را ارج می‌نهد و حـقیقت را فرودست می‌شمارد تنها در پی گـزینش و اصـلاح و تـعمیم مـطلوب خـویش برمی‌آید (شامگاه بتان، «خرد در پهنهٔ فلسفه»، ۶).

دولوز با تکیه بر قسمت فوق یادآور می‌شود که دیونوسوس خـود نـمادی است از تغییر و صیرورت پایدار در جهانی متکثر. دیونوسوس کسی است که در

---

1. *Ibid.*, p. 88.

پرتو هنر و خلاقیت خویش جهان را بازسازی می‌کند. همان طور که از گفته‌های دولوز برمی‌آید وی در پی آن است تا از جهان متکثر ارزشها را استخراج کند. بدیهی است که اندیشه‌های نیچه از جزم‌انگاری کمتری برخوردار است تا نظریات دولوز. زیرا در نوشته‌های او در برابر پندارهای موجود در روایات اسطوره‌ای احکام اخلاقی و ارزشی به چشم نمی‌خورد.

سرچشمهٔ ارزشها از دیدگاه دولوز

دولوز پس از فراغت از بحث کثرت‌باوری ضمن تکیه بر جستارهای کتاب تبارشناسی اخلاق و در بعضی از موارد فراسوی نیک و بد به نظامهای ارزشی و زمینهٔ تکوین آنها می‌پردازد. به طور کلی او میان فلسفهٔ ارزشها و بحث کثرت‌باوری پیوندی ارگانیک برقرار می‌کند. به گفتهٔ او نیچه با طرح معنا و ارزش (Sens et valeur) این دو را به نظامی نقادانه تبدیل کرده است. به نظر او فلسفهٔ حقیقی باید دارای سرشتی انتقادی باشد و به همین جهت تأسیس «فلسفهٔ معنا و ارزش» تنها راه وصول به چنین نقدی است. دولوز مدعی است که ارزشها به طور کلی خود متضمن ارزشگذاری هستند و ارزشگذاری را باید وجهی از هستی به شمار آورد. دولوز می‌گوید طرح انتقادی نیچه به جانب وارسی سرچشمهٔ ارزشها معطوف بوده است. به گمان او اندیشه‌ها، باورها و احساسات ما به صورتی تصادفی و بی‌دلیل به ما تعلق نگرفته‌اند بلکه ما به علت شیوهٔ هستی و سبک زندگی‌مان آنها را ارج می‌نهیم. آدمیان به منظور تداوم حیات ناگزیر از ارزیابی و ارزشگذاری بر امور و پدیده‌ها هستند. این ارزشها نیستند که وجود ما را تعیّن می‌بخشند بلکه هستی ماست که قوام‌بخش ارزشهای ما می‌گردد. وقتی ارزشها را به عناصر تشکیل‌دهنده‌شان فروکاهیم دیگر ارزش نیستند بلکه نحوهٔ هستی و یا شیوه وجود کسانی محسوب می‌شوند که آنها را مبنای داوری خویش قرار می‌دهند.[1]

در واقع شیوهٔ بحث دولوز در اینجا با استدلالهای ژان پل سارتر

---

1. *Ibid.*, pp. 1-2

مشابهت‌های زیادی دارد. سارتر مدعی است که ما وجود خویش را از طریق گزینشها و داوریهای خویش قوام می‌بخشیم. دولوز می‌گوید به نظر نیچه شیوهٔ هستی ما دارای ماهیتی متکثر است و بنابراین ارزشها خود قهراً بازتاب‌دهندهٔ این کثرت‌انگاری است. به گفتهٔ او والا و پست، نیک و بد جملگی ارزش نیستند بلکه نمود عناصر متفاوتی‌اند که ارزشهای مزبور از دل آنها بیرون می‌آیند. دولوز می‌گوید ارزشها ممکن است از واقعیات متغیر سرچشمه گیرند اما در نظر نیچه ارزشها خود بر واقعیتهای متغیر و دگرگون‌شونده تحمیل می‌شوند. در واقع همین واقعیتهای ناپایدارند که وجود ما را قوام می‌بخشند.[1]

دولوز سرچشمهٔ ارزشها را در سه مرحلهٔ دگردیسی در چنین گفت زرتشت مورد تحلیل قرار می‌دهد. نیچه در قسمت اول گفتارهای زرتشت از «سه دگردیسی» سخن می‌گوید. زرتشت می‌گوید: «سه دگردیسی جان را نام می‌برم. چگونه جان، شتر می‌شود و شتر، شیر می‌شود و سرانجام شیر، کودک». دولوز می‌پرسد چگونه و چرا زرتشت شیر می‌شود درحالی‌که دیونوسوس به مرحلهٔ کودکی صعود می‌کند. زرتشت شیر می‌شود زیرا او صرفاً بار نفی را چون شتر بر دوش نمی‌کشد. زرتشت به قبیلهٔ شیران تعلق دارد. اما دیونوسوس به منظومهٔ هستی تعلق دارد. می‌توان گفت که از دیدگاه دولوز نقش دیونوسوس با نظریهٔ اصالت هیدگری قابل قیاس است. دیونوسوس ایزدی است که همواره تغییر می‌پذیرد. او نمود اصیل واقعیت دگرگون‌شونده محسوب می‌شود.

سومین مرحلهٔ دگردیسی ظهور کودک است. هرچند که دیونوسوس خود مظهر تغییر و صیرورت و دگرگونی است، اما به عنوان ایزدی نامیرا نباید او را نمودی از کثرت‌انگاری به شمار آورد. دیونوسوس به لباسهای گوناگونی ملبس می‌شود اما باید در نظر داشت که ایزدان واجد ذاتی سرمدی و ثابت‌اند. در کتاب باکوس[2] دیونوسوس سرشتی انسانی به خود می‌گیرد. اما مشکل پنتیوس[3]، پادشاه تبای، در این است که الوهیت دیونوسوس را انکار کرده است. به همین جهت هنگامی که سرگرم تماشای مراسم باکای است ناگهان مورد حمله قرار

---

1. *Ibid.*, p. 40. 2. *Bacchae* 3. Pentheus

می‌گیرد و کشته می‌شود. به طور کلی نسبت دادن تغییر و دگرگونی به خدایان خود به معنای تعرض به ساحت معنوی آنها تلقی می‌شود و به همین جهت مخاطرات سهمگینی را به دنبال دارد. درحالی‌که دولوز مدعی است کثرت‌باوری نقاب خدایان را کنار می‌زند و تداوم نیروها را در هم می‌ریزد، کنار زدن نقاب دیونوسوس از سوی پنتیوس ماهیت معنوی وی را بر ملا می‌سازد. به گفتهٔ دولوز دیونوسوس از شیر در گذشته به کودک نزدیک می‌شود، زیرا در نظر او ایجاب و تأیید زمینهٔ تحقق ارادهٔ معطوف به قدرت را فراهم می‌سازد و به همین اعتبار ارادهٔ معطوف به قدرت عنصری است که علت وجودی ایجاد را توجیه می‌کند. دولوز صریحاً ادعا می‌کند که دیونوسوس براساس اصل کثرت‌انگاری گونه‌ای ایجاب را فراهم می‌کند اما نیچه به هیچ روی این نگاه را به صورتی تک‌ساحتی مورد تأیید قرار نمی‌دهد؛ هرچند که در فراسوی نیک و بد جهان به منظومه‌ای متکثر تعبیر شده و اما این امر متضمن تأیید و ایجاب خاصی نیست. افزون بر این کثرتی را که به طبیعت منسوب داشته به هیچ وجه مستقیماً ارزیابی رفتار آدمیان را در بر نمی‌گیرد.

به سخن دیگر، نیچه بر خلاف دولوز ماهیت واقعیت را ناپدیدار و سیال می‌شناسد. به نظر او این رویکرد را نمی‌توان در قالب نظریه‌ای منسجم تلخیص نمود. کثرت وجود در فلسفهٔ نیچه خود سرآغاز «اخلاقِ» نیچه محسوب می‌شود، اما نباید آن را جانشین لحظهٔ تصمیم‌گیری ارزش و گزینش فردی نمود و مدعی شد که این امر خود مقوّم ارزشهای ماست.

نیچه بر خلاف دولوز برای فلسفه تنها یک نام نمی‌شناسد. او از هر نوع «ایسم» و یا مکتب و نحلهٔ خاص رویگردان است. افزون بر این از تعمیمهای کلی‌باور نیز سخت بیزار است. او برای معرفت و دانایی بشر حد و مرز خاصی قائل است و این نکته را در شامگاه بتان به وضوح بیان کرده است. نیچه در قسمت «گفته‌ها و خدنگها» می‌گوید: «یک بار و برای همیشه باید بگویم بسیاری چیزها هستند که من نمی‌خواهم بدانم. دانایی حتی برای دانش هم حدودی معین می‌کند.» او به دنبال اندیشمندان سامان‌پرداز و نظام‌ساز خوش‌بین نیست و آنها را با دیدهٔ تردید می‌نگرد. در همان قسمت می‌گوید: «من به

نظام‌سازان بی‌اعتمادم و از آنها می‌پرهیزم. خواست نظام به معنای عدم صداقت و ناراستی است.»

نیچه در قسمت «خرد در پهنهٔ فلسفه» در شامگاه بتان رویکرد خویش را به گونه‌ای جالب تلخیص کرده و می‌گوید آنچه را فیلسوفان در هزاره‌ها به بحث گذاشته‌اند چیزی نیست جز مومیایی‌گری اندیشه. هیچ چیز واقعی از دست آنها زنده و سالم بیرون نیامده است. آنها مرگ و نیستی را دوست خود می‌دانند. آنها می‌گویند آنچه در صیرورت و تغییر است وجود ندارد و آنچه وجود دارد تغییر نمی‌کند و دستخوش دگرگونی و صیرورت نمی‌گردد. به سخن دیگر آنچه «هست»، «نمی‌شود» و آنچه «می‌شود»، «نیست». آنها حواس آدمیان را دروغ‌زن و فریبکار می‌شناسند و مدعی‌اند که حواس ما سرچشمهٔ اخلاق‌گریزی است. تنها استثنا هراکلیتوس است که می‌گفت «جهانِ پدیدار» است که قابل اعتنا است و «جهان حقیقی» دروغی بیش نیست. او می‌گفت هستی پنداری میان‌تهی است. تنها جهانی که می‌توان بدان تکیه کرد جهان نمودهاست و «جهان بود» ناجوانمردانه به آن اضافه شده است.

نیچه مدعی است که ما با بینی خویش به فلسفه‌پردازی مبادرت می‌جوییم. به گفتهٔ او بینی می‌تواند کوچکترین اختلاف حرکت را که هیچ دستگاه «طیف‌سنجی» (spectroscope) قادر به تشخیص آن نیست درک کند. ما امروزه تا بدان اندازه از دانش علمی برخورداریم که می‌توانیم گواهی حواس را قبول کنیم. دیگر واقعیت به عنوان یک مشکل فلسفی تلقی نمی‌شود.

نیچه بر این باور است که نظامهای صوری قادر به تصویر نمودن واقعیت نیستند. مفاهیمی چون وحدت، هویت، تداوم، جوهر، علت و وجود همگی ما را همواره به وادی خطا کشانیده‌اند و ما همواره گفتار را مدافع این خطا قرار داده‌ایم. نیچه می‌گوید تجزبه در تعارض با مقولات خرد قرار دارد، اما در پایان یادآور می‌شود که هنرمندان پدیدارها را بیش از واقعیت می‌شناسند. آنها می‌دانند که چگونه واقعیت را برگزینند، آن را اصلاح کنند و استحکام بخشند.

دولوز همواره کوشیده است تا نیچه را از اندیشمندان سامان‌ساز معرفی کند. حتی نظریهٔ کثرت‌باوری دولوز هم در همین جهت طراحی شده است. نوشته‌های

نیچه و گزینه‌گویی‌های او جملگی حاکی از این واقعیت است که او به دنبال نظام منسجم فلسفی نبوده است. حتی بارها تکرار کرده که ارزش وقتی ایجاد می‌شود که افراد خواستهای خویش را بر جهان هستی تحمیل می‌کنند. افزون بر این، نیچه اذعان نموده است که پیچیدگی رفتار آدمیان به گونه‌ای است که هیچ نظریه‌ای قادر به توجیه و تبیین چنین رفتاری نیست. در واقع نیچه از تجربه‌های هنرمندان مدد می‌جوید و همواره کار خود را از واقعیت می‌آغازد و آن را تکامل می‌بخشد از این رو هیچ‌گاه خود را در قفس پیش‌انگاره‌های دست و پاگیر محبوس نمی‌کند او حتی نظریهٔ کثرت‌باوری را در مواردی که به صورت مانعی در راه فهم او قرار می‌گیرد کنار می‌زند و آن را نادیده می‌انگارد.[1]

شاید به همین دلیل است که در پارهٔ ۲ فراسوی نیک و بد یادآور می‌شود که پیشداوری همهٔ طرفداران ما بعدالطبیعه را می‌توان در ایمان آنها به ارزشهای متضاد جستجو کرد. نیچه این طیفهای متضاد را برمی‌گیرد و آنها را به صورت ثنوی به‌کار می‌گیرد اما می‌کوشد تا تضاد میان آنها را برطرف سازد. به همین جهت است که آپولون را مکمل دیونوسوس می‌شناسد و یا حتی مسیح مصلوب را هم تکامل‌بخش دیونوسوس معرفی می‌کند. در همین راستاست که دولوز و گوتاری این برخورد نیچه را متضمن حکمی جادویی نامیده‌اند. آنها کثرت‌گرایی و وحدت‌گرایی را مرادف معرفی کرده‌اند. به همین اعتبار آنها نیز این رهیافت نیچه را رهنمود خویش قرار داده و به طور کلی قطبهای متضاد را در چارچوبی تکمیلی به‌کار گرفته‌اند. با این حال تفاوت رویکرد آنها با هم‌نهاد (aufhebung) هگل در این است که او در سایهٔ دیالکتیک امور متضاد را وحدت می‌بخشد اما آنها امور ثنوی را به هیچ روی به مقصود رسیدن به وحدت به‌کار نمی‌گیرند بلکه آنها را در قالبی تکمیلی مورد توجه قرار می‌دهند. بدیهی است که نسبت میان دوتایی‌های متضاد را علاقهٔ دگرسانی (difference) می‌شمارند. این شگرد در کتاب هزار سطح به صورتی طنزآلود به‌کار رفته است.

---

1. James J. Winchester, *Nietzsche's Aesthetic Turn*, Hbdng: State University of New York. 1994, pp. 81-86.

نکتهٔ دیگری که دولوز در بحث ارادهٔ معطوف به قدرت مطرح نموده مفهوم «کام‌خواهی» (desiring) است. او نیز چون فوکو از ذهنی نمودن کام‌خواهی دوری جسته و کوشیده است تا میان قدرت و کام‌خواهی همبستگی ایجاد کند. در کتاب نیچه و فلسفه صریحاً میان ارادهٔ معطوف به قدرت و کام‌خواهی گونه‌ای پیوند برقرار کرده است. به گفتهٔ او کام‌خواهی دارای منشی خلاق و زاینده است. در کتاب ادیپ‌ستیز نیز اصطلاح «ماشین کام‌خواه» (desiring machine) را به‌کار گرفته است و کوشیده تا ارادهٔ معطوف به قدرت را منشی کارکردی (functional) بخشد. به گفتهٔ او میان میل کام‌خواه و خواسته گونه‌ای مناسبت متقابل وجود دارد و این مناسبت برپایهٔ نیروهای فعال و منفعل شکل می‌گیرد. در واقع هدف اصلی دولوز از طرح این تعبیر اعراض از هرگونه تفسیر دکارتی از میل و خواهش است. افزون بر این او رویکرد فروید، لاکان و سارتر را به خواهش و آرزو مردود می‌داند و مدعی است که نباید این خواهش را متضمن گونه‌ای کاستی دانست. گفتنی است که از دوران افلاطون و بخصوص در رسالهٔ میهمانی میل و آرزو همواره به عنوان کمبود، کاستی و فقدان مورد تحلیل قرار گرفته و همین امر تحلیل ذهنی میل را سهولت بخشیده است. دولوز مدعی است که میل و خواهش و آرزو پدیده‌ای است چندبعدی که جنبه‌های متعددی را دربرمی‌گیرد. به طور کلی خواهش خود دارای ماهیتی زایا و آفرینشگر است. کوتاه سخن آنکه دولوز سعی کرده ارادهٔ معطوف به قدرت نیچه را در قالب ماشین کامجو و آرزومند تأویل کند. همان‌گونه که نیچه هستی را متضمن ارادهٔ معطوف به قدرت تلقی می‌کند دولوز نیز همهٔ شئون هستی را مبتنی بر گونه‌ای میل و خواهش می‌داند. به همین جهت او «اَبَرانسان» نیچه را هم در چارچوب همین خواهش و میل تحلیل کرده و یادآور شده که حرکت ناشی از میل و خواهش در جهت اَبَرانسان سیر می‌کند و این حرکت را می‌توان صیرورت نامید. صیرورت نیز متضمن گشتاری است که آدمی را از آنچه هست به آنچه که باید باشد مبدل می‌گرداند.

فصل نهم

فلسفهٔ نیچه از دید دریدا ـ و نقد اندیشهٔ تقابلی

در روزگاری که حقیقت عینی در معرض پرسش اساسی قرار گرفته است، مبرمترین وظیفهٔ اندیشمندان معاصر کشف و درک معیارهایی است که نیچه پاره‌ای از آنها را در گزینش روش تفسیری خویش به‌کار گرفته است. هرچند که تا حدی می‌توان با دولوز همصدا شد و نیچه را به اعتبار گفته‌هایش در فراسوی نیک و بد کژباور شناخت، اما نیچه در همهٔ موارد این معیار را در تفسیر مسائل فلسفی به‌کار نگرفته است. بدین اعتبار به محض آنکه نیچه طرح اصلی فراسوی نیک و بد، یعنی ارادهٔ معطوف به قدرت را در تفسیر عالم رها می‌کند کثرت‌باوری در بحثهای او رنگ می‌بازد.

ژاک دریدا، فیلسوف معاصر فرانسوی، در یکی از نوشته‌های مهم خویش دربارهٔ نیچه به نام مسئلهٔ سبک[1] یادآور می‌شود که این اثر به هیچ‌وجه تفسیر اندیشه‌های نیچه نیست بلکه رهیافت خود اوست. این کتاب بعدها به عنوان اسب‌انگیزها: سبک نیچه به فرانسه و بعد ترجمهٔ آن به انگلیسی به چاپ رسید.[2] در این کتاب نسبت میان نیچه و دریدا درست روشن نیست. در بعضی از

---

1. *La question du style*

2. *Eperons: le style*, Paris: Flammarion, 1978; *Spurs: Nietzsche's styles*, Chicago: Chicago University Press, 1979.

بخشهای کتاب، دریدا نیچه را سلف فلسفی خویش تلقی می‌کند و در قسمتهای دیگر آن خود را سخنگوی نیچه معرفی می‌کند. هدف این فصل صرفاً تحلیل دریدا از اندیشه‌های نیچه نیست بلکه کوشش به عمل می‌آید تا مرز میان دو نظامِ فکری روشن شود.

گفتنی است که دریدا در آثار پیشین خود و از جمله کارت‌پستال (۱۹۸۰) کوشیده تا گرایشهای فلسفی غرب را با تکیه بر رهیافتهای نیچه در معرض بنیان‌فکنی قرار دهد. می‌توان گفت وی اندیشه‌های نیچه را رویکردی دیگرگونه در تقابل با متافیزیک حضور و عقل ـ کلام‌مداری (Logocentrism) قرار داده است.

در پایان رسالهٔ ساخت، نشانه و بازی در گفتمان علوم انسانی، نیچه به عنوان فیلسوفی معرفی شده که راه مغازله و بازی با دلالتها را گشوده است. به گفتهٔ دریدا، نیچه به او آموخته که چگونه تفسیر را مغازله‌ای با متن قلمداد کند و محوریت معناها را در این رهگذر فروریزد.

در اینجا به نظریهٔ دریدا در مورد معرفت عینی می‌پردازیم. وی نیز چون نیچه مدعی است که هیچ چیز جز تفسیر جهان قابل اعتنا نیست. به سخن دیگر آنها که گمان می‌کنند با تأمل یا پژوهش می‌توانند به معرفت عینی دست یابند ره به جایی نمی‌برند. تنها تفاوت میان آرای نیچه و دریدا این است که نیچه به افسانه‌ها و قصه‌های ضروری در زندگی آدمی باور دارد و همواره تأکید می‌کند که در بعضی از موارد این افسانه‌ها برای دوام و بقای آدمیان ضروری به نظر می‌رسد. نیچه در فراسوی نیک و بد آورده است که پاره‌ای از تفسیرها با واقعیت سازگار نیست. در بخش بعدی این فصل وجوه تمایز میان اندیشه‌های دریدا و نیچه را مورد بررسی قرار خواهیم داد. نیچه در نوشته‌های خویش اعتبار و ارزش تفسیرها را مورد داوری قرار داده است. هر دو آنها بر این باورند که حقیقتی وجود ندارد و اگر هم حقیقتی وجود داشته باشد آن چیزی نیست که فلاسفه ساخته‌اند. از جمله نیچه در فراسوی نیک و بد تأکید می‌کند:

صداقت، عشق به حقیقت، عشق به دانایی و معرفت، ایثار در راه معرفت و شجاعت راستگویان ... همگی مایه تورم در خودخواهی آدمیان خواهد شد (پارهٔ ۲۳۰).

هم دریدا و هم نیچه معتقدند که اساسی استوار و مطلق برای نظریات فلسفی آنها وجود ندارد اما رویکرد آنها به این مسئله متفاوت است. هرچند طرح دریدا ممکن است از نظر استعاری با اشراق سده‌های میانه قابل قیاس باشد اما فعالیت نیچه به‌کار معماری می‌ماند که علی‌رغم نداشتن پی استوار باز به ساختن رغبت دارد. نیچه صرفاً به نقد متافیزیک سنتی نمی‌پردازد، بلکه تفسیرهای مطلوب خویش را جانشین ویرانه‌های سنت فلسفی می‌کند.

بنیان‌فکنی متافیزیک حضور یا فراپیشی

دریدا در برخورد با متن شیوهٔ خاصی را دنبال نمی‌کند، بلکه چون هیدگر در کوره‌راههای جنگلی (Holzwege) به گشت‌وگذار می‌پردازد. بدیهی است که او از رهیافتهای خردباورانه یا تجربه‌انگارانه دوری می‌جوید و در سیر وگذر خویش در جنگلهای فلسفی گاهی به چمنزارهای سخت جالب و زیبایی برمی‌خورد و خود را رها و وارسته احساس می‌کند.

می‌توان گفت که دریدا در برخورد فلسفی خویش با نیچه از هیدگر تأثیری عمیق و پایدار پذیرفته است؛ با این حال نباید او را دنباله‌رو اندیشه‌های هیدگر به شمار آورد. وی نیز چون نیچه در پی آن است تا شالوده‌های اندیشهٔ متافیزیکی غرب را زیر و رو کند و چارچوبهای آن را آشکار سازد. ازاین‌رو ری شگردی را مطرح کرد که به بنیان‌فکنی[1] معروف است. در پرسش از گوهر و ماهیت بنیان‌فکنی، پاسخهای گوناگونی از سوی پژوهندگان تفکر دریدا مطرح شده است. بعضی آن را وجهی فلسفه‌پردازی می‌دانند، بعضی می‌گویند این شگرد متضمن شیوه‌ای خاص در قرائت متن به شمار می‌رود. عده‌ای نیز آن را ابزاری

---

۱. نگاه کنید به: محمد ضیمران، ژاک دریدا و متافیزیک حضور، هرمس، ۱۳۷۸.

برای ایجاد زحمت در سیر و سلوک فلسفی و ادبی قلمداد می‌کنند. بعضی می‌گویند بنیان‌فکنی چیزی نیست که برخی از منتقدان گمان می‌کنند. دستهٔ دیگری آن را انتقام ادبیات از فلسفه می‌دانند. عده‌ای دیگر برآن‌اند که این آموزه پاسخی است بیمارگونه به یقینهای فلسفی. برخی از منتقدان دریدا آن را مقاومتی در برابر پرسشهایی می‌دانند که با چیستی آغاز می‌شود. حتی عده‌ای از سنت‌باوران فلسفی، بنیان‌فکنی را چالشی انتقام‌جویانه در برابر سنت فلسفی غرب قلمداد می‌کنند. جالب اینجاست که گروهی از مخالفان دریدا فلسفهٔ او را وجهی نو هیدگرگرایی خطرناک می‌نامند. عده‌ای هم فلسفه او را هرمس‌گرایی سبک‌سرانه معرفی می‌کنند.

آنچه مسلم است نوشته‌های دریدا دریافتهای متعارف در مورد متن، معنا و هویت و وحدت را دگرگون ساخته و به طور کلی مفاهیم بنیادی فلسفه را با ایرادهای خاصی روبه‌رو کرده و آنچه را در حاشیهٔ فلسفه قرار گرفته و همواره مورد غفلت بوده در کانون بحثهای خود قرار داده است. به طور کلی می‌توان گفت نوشته‌های او نقدی است بر تاریخ فلسفهٔ غرب. او مفاهیم کلیدی فلسفه یعنی حقیقت، معرفت و ارزشهای فلسفی را همچون نیچه مورد داوری تازه‌ای قرار داده و در اعتبار روایی آنها بحثهای جالبی را مطرح کرده است. دریدا به تأسی از نیچه مرجعیت و منزلت والای فلسفه را با ایرادهای متعددی روبه‌رو ساخته است. به گفتهٔ او فلسفه چیزی است قابل قیاس با ترفندهای ادبی. وی برای نخستین بار مرز و گستره‌های پذیرفته‌شده میان فلسفه و سایر علوم و دانشها و از جمله ادبیات را نادیده انگاشته و مدعی است که از دوران افلاطون به بعد این مرزها به طور تصنعی میان حوزه‌های گوناگون دانایی به وجود آمده اما با نگاهی دقیق معلوم می‌شود که این محدوده‌ها همگی نسبی و اعتباری‌اند و نباید آنها را مطلق و قطعی تلقی نمود. او حتی خود فلسفه را هم در معرض پرسشی جدید قرار می‌دهد و می‌گوید یکی از جهات و علل مهمی که فلسفهٔ غرب را از مسیر اصیل خود خارج ساخته و آن را به بیراهه کشانده است وجهی خرد ـ کلام محوری است. بدین معنا که فلسفه، از دوران شکوفایی آن در یونان تاکنون، بیش از حد خود را به مبانی منطق و اصل هویت و اصل امتناع تناقض و

اصل طرد ثالث معطوف داشته است. او این گرایش را در راستای متافیزیک حضور مورد بررسی قرار داده است.

دریدا در تقابل با متافیزیک فراپیشی (یا حضور) از ترفند دگرسانی (differance) سود جسته است. differance واژه‌ای است که خود او آن را ابداع کرده است. او کلمهٔ difference را که با e بعد از r نوشته می‌شود تغییر داده و به جای e حرف a را جانشین آن ساخته است. کلمهٔ differance به معنای تفاوت، دگرسانی، تعویق و تعلیق، واژگونی، پرهیز، احتیاط و اجتناب است. در حقیقت این واژه دارای معانی چندی است که دریدا همهٔ آنها را در بحثهای خود مورد نظر داشته است. او مدعی است که واقعیت را باید برحسب تفاوت و دگرسانی به جای وحدت و هویت، و برحسب تعویق و غیاب به جای حضور و فراپیشی مورد توجه قرار داد.

دریدا کوشیده تا با طرح دگرسانی و تعلیق (differance) از کل متافیزیک غربی دست شوید و به دوران مابعد متافیزیک قدم نهد. به سخن دیگر او در پی آن است تا از سنت مسلط فلسفی غرب درگذرد و در همین راستا خود را از نظریه‌پردازی به معنای علمی ـ فلسفی آن رها می‌کند و کنش پرسشگری بنیادی را جایگزین آن سازد.

این همان شگردی است که نیچه به‌گونه‌ای مطایبه‌آمیز به‌کار گرفته است. گفتنی است که یکی از جملات جالبی که در یادداشتهای نیچه در داخل قلابهای وارونه قرار گرفته عبارت است از اینکه «من چترم را فراموش کرده‌ام.» دریدا این جمله را نمودی از سبک برانگیزاننده (le style eperonnent) می‌نامد. معلوم نیست وقتی نیچه این جمله را نوشته مرادش چه بوده است. شاید او این جمله را از جایی نقل کرده و شاید این جمله رمزی است که به چیزی اشاره دارد. دریدا می‌گوید تمام نوشته‌های نیچه را باید مشابه این جمله دانست. به همین جهت برخورد قطعی با نوشته‌های او راه به جایی نمی‌برد. دریدا با توجه به همین رهیافت نیچه است که آموزهٔ عدم تعیّن و عدم قطعیت (undecidability) خویش را مطرح کرده است.

گفتنی است که در فرهنگ متافیزیکی غرب، تفکر فلسفی همواره در چنگال

عناصری دوقطبی قرار داشته است؛ یعنی حقیقت در مقابل کذب، راست در برابر چپ، شرق در مقابل غرب، مرد در برابر زن، ذهن در تقابل با عین، ایجاب در برابر سلب، حضور در مقابل غیاب، زنده در برابر مرده، طبیعت در مقابل فرهنگ، و گفتار در برابر نوشتار. در واقع این تقابلهای دوقطبی است که پدیده‌ها، رویدادها و مناسبتهای موجود در جهان را سامان می‌بخشد و نظمی عقلی را برای آنها اعتبار می‌کند و تصمیم‌گیری در مورد امور و پدیده‌ها را سهولت می‌بخشد. به سخن دیگر از دوران افلاطون به بعد این طیفهای دوقطبی همواره بر فراگرد تفکر علمی ـ فلسفی تأثیر گذارده و مسیر آنها را تعیین نموده است.

آموزهٔ عدم قطعیت دریدا این منطق را متزلزل نموده و نظم تقابلی حاکم بر اندیشه را در معرض بنیان‌فکنی قرار داده است. می‌توان گفت که این منطق دوقطبی به نفی یک قطب و اثبات قطب مقابل آن تکیه داشته است. به سخن دیگر، این دو قطب همواره نظامی ارزشی را اعتبار کرده و اعتبار یکی بر بی‌اعتباری مفهوم مخالف آن دلالت نموده است. یعنی مثلاً نیکی بر بدی و زیبایی بر زشتی و گفتار بر نوشتار واجد برتری محسوب گردیده است.

در واقع متافیزیک حضور همواره در جستجوی راه‌حلی بر مسئله وجود، آن را متضمن حضور و فراپیشی در نظر گرفته است. دریدا بحث متافیزیک حضور را با استناد به گفتگوی فایدروس در آثار افلاطون مطرح نموده و یادآور شده است که از زمان افلاطون به بعد پیوسته گفتار بر نوشتار برتری داشته است و در هر زمینه‌ای گفتار در تقابل با نوشتار واجد اعتبار بیشتری فرض شده است. بدیهی است که در هر مناسبتی که گوینده و شنونده هر دو حضور داشته‌اند و گفت و شنود برپایهٔ حضور آنها صورت گرفته، مناسبت مزبور از مناسبت نوشتاری که در آن، میان نویسنده و خواننده غیاب حاکم است معتبرتر شناخته شده است. دریدا این حضور و تلاقی میان گوینده و شنونده را وجه بارز عقل ـ کلام‌محوری (Logocentrism) می‌داند. لوگوسانتریسم از دو واژهٔ لوگوس به معنای خرد، منطق، کلام، گفتار، دلیل عقلی، جمع آمدن و نیز centrum لاتینی به معنای مدار و محور و کانون ترکیب یافته است. در رویکرد عقل ـ کلام‌محورانه

نوشتار صرفاً نماینده و جانشین گفتار تلقی می‌شود؛ یعنی نوشتار امری است تبعی، فرعی و حاشیه‌ای و بنابراین کم‌اعتبار. افلاطون می‌گوید نوشتار چیزی نیست جز یاری‌دهندهٔ گفتار و حافظه. بنابراین او برای نخستین بار متافیزیک حضور را در قالب گفتارمحوری مطرح کرده است و فلسفه از آن زمان به بعد همواره به این سنت گفتاری وفادار مانده است. دریدا سعی دارد با به‌کارگیری آموزهٔ عدم تعیّن و قطعیت خویش این معادلهٔ تاریخی را درهم ریزد و آن را یک بار و برای همیشه متزلزل گرداند. از این رو به نظر او منطق نوشتارمحور می‌تواند به عنوان بدیلی استیلای کلام را دستخوش تحولی بنیادین گرداند.

دریدا جملهٔ معروف نیچه یعنی «چترم را فراموش کرده‌ام» را به عنوان مصداقی پرمعنا برای اثبات نظرگاه خویش به‌کار می‌گیرد و مدعی است که چون گوینده در این جا حاضر نیست، خواننده ناچار است که در فضای تداعی خاص خویش قرینه‌ای را برای این جمله اعتبار نمایند و برحسب آن به داوری بپردازد. و از آن رو که هر کس با خواندن این جمله قرینهٔ خاصی را مفروض می‌دارد بنابراین نمی‌توان معنای واحدی را از این گزاره به دست آورد. به همین اعتبار دریدا می‌گوید نیچه با او همداستان بوده که امکان فروکاستن قرائتهای گوناگون به قرائتی واحد و قطعی را امری محال می‌دانسته است.[1]

این همان چیزی است که نیچه در تشبیه حقیقت به زن بیان نموده است. به نظر او حقیقت نیز چون زن همواره در حجابی اسرارآمیز و رازگون قرار دارد. دریدا ضمن تفسیر قسمتی از کتاب شامگاه بتان موسوم به «چگونه جهان حقیقی سرانجام افسانه شد: داستان یک خطا» یادآور می‌شود که در جریان گذار متافیزیک از افلاطون‌باوری به مسیحیت ناگهان حقیقت به زنی بدل شد. البته نیچه در نوشته‌های خود به سه زن اشاره کرده است. بدین‌معنا که او سه موضع متفاوت را به زن نسبت داده است. اما برای تفسیر معنای زن از واژهٔ اختگی سود جسته است.

۱. نخست مرد بود و از زن اخته‌شده بیم داشت.

---

1. Derrida, *Origin of Geometry*, translated with a preface by John Leavey, New York: Nicholas Haye, 1978, p. 5.

۲. پس از آن مرد بود اما از زن اخته‌کننده در هراس بود.
۳. بعد مرد بود و به زن تأییدکننده عشق ورزید.

دریدا می‌گوید هیدگر در تفسیر این بخش از اندیشه‌های نیچه دربارهٔ حقیقت واژهٔ زن را نادیده انگاشته است. بدین‌معنا که او تمام گزاره‌های نیچه‌ای را تأویل کرده اما آنجا که وی حقیقت را به زنی تشبیه نموده آن را کلاً به دست فراموشی سپرده است. دریدا می‌گوید در مرتبهٔ نخست زن موجودی است سترون، سپس مرد را سترون می‌سازد و در مرحلهٔ سوم به موجودی زیبا و زندگی‌بخش تبدیل می‌گردد. در دانش طربناک نیز می‌خوانیم «شاید حقیقت زنی باشد که دلیلی دارد تا به ما امکان ندهد دلیل او را بدانیم.» این گفتهٔ نیچه شاید با معنای دوم زن سازگار باشد.

به نظر دریدا در نوشتهٔ نیچه وقتی می‌گوید «حقیقت به زنی بدل شد» شاید بتوان به جای زنْ نوشتار، تعلیق، دگرسانی و یا چیزهای دیگری را قرار داد و به معنایی دست یافت که با واژهٔ زن تفاوت چندانی نداشته باشد. همان‌گونه که جملهٔ حاوی «چتر» مبهم است و معلوم نیست که آیا این یادآوری خاطره‌ای است؟ یادداشتی در سرآغاز نوشته‌ای است؟ یا رمز و امضای خاصی است؟ زن نیز دارای چنین ایهامی است و شاید در جملهٔ مربوط به چتر بتوان گفت مراد نیچه این است که او قدرت دفاع خود را از کف داده و در برابر یورشها و یا باران بی‌دفاع مانده است. شاید هم به خاطر مشابهت شکل چتر با احلیل مرد مراد او از دست دادن مردانگی است و شاید هم حجابی است چون زن که معناها را در پس پرده‌ای مکتوم می‌دارد. بدیهی است هیچ‌گونه انجام و نهایتی برای این بازی معناشناختی وجود ندارد. وقتی نیچه می‌گوید برای دریافت حقیقت می‌توان زن بود آیا مرادش این نیست که پس در این صورت حقیقت را نمی‌توان دریافت؟ زیرا به قولی با به پایان رسیدن متافیزیک زن نیز مرده است و معلوم نیست همان‌گونه که چتر در غیاب باران ممکن است به دست فراموشی سپرده شود زن نیز در غیاب متافیزیک معنا و کارکرد قبلی خود را از دست بدهد. وقتی ما سنت را در معرض بنیان‌فکنی قرار می‌دهیم ناگهان درمی‌یابیم که زبان قطعیت پیشین خود را از کف می‌دهد. همان‌گونه که در تعبیر نیچه‌ای حقیقت به زنی بدل

می‌شود و وضوح و شفافیت خود را از کف می‌دهد و یا چتر در جمله‌ای مستقل منزلتی مبهم می‌یابد شاید مفاهیم فلسفی نیز جملگی به چنین سرنوشتی دچار شوند. بدیهی است که دریدا به هیچ روی توصیه نمی‌کند که مفاهیم و واژه‌های فلسفی را رها کنیم بلکه به نظر او باید از آنها در جهت واژگونی و جابه‌جایی میراث فکری و تاریخی سود جست.[1]

نوشتار در حاشیه

یکی از واژه‌های کلیدی در اندیشه‌های دریدا «متن» است که به زبان فرانسه texte و به زبان لاتین textus نامیده می‌شود. واژهٔ اخیر در زبان لاتین هم به معنای متن و نوشتار و هم به معنای بافت، نسج و نیز تارعنکبوت به‌کار رفته است. به طور کلی در متن نیز همچون نسج، مقدمه و مؤخره‌ای وجود ندارد بلکه ارتباط میان تارها و یا الیاف ارتباطی است ارگانیک. ممکن است متن نیز چون بافت بلندتر و یا کوتاهتر بافته شود اما از سلسله‌مراتب و به طور کلی مراتب فرادست و فرودست خبری نیست. همه چیز به صورتی هنرمندانه یکسان در هم تنیده شده است. می‌توان گفت در اندیشه‌های دریدا مناسبت نزدیکی میان بنیان‌فکنی و تن وجود دارد. افلاطون نیز در جستار ۲۷۷ زمامدار از واژهٔ متن در ارتباط با بافتن سود جسته است. به طور کلی بنیان‌فکنی و ساختارشکنی به متن معطوف است. بنابراین با توجه به معانی فوق، متن صرفاً به نوشتار محدود نیست بلکه تمام گسترهٔ فلسفه را در بر می‌گیرد. وقتی دریدا می‌گوید هیچ چیز در این جهان جز متن وجود ندارد، مراد او این است که آنچه به فهم درمی‌آید چیزی جز متن نیست. جان لیوی مترجم کتاب سرچشمهٔ هندسه در مقدمهٔ این کتاب یادآور شده است که کلیهٔ آثار دریدا را می‌توان پیشگفتار و یا حاشیه‌ای بر حاشیه‌های سایر کتب و متون به شمار آورد.[2]

---

1. Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, Paris: Les editions de Minuit, 1967, p. 25.

2. Derrida, *Origin of Geometry* translated by John P. Leavery, Stony Brook, New York: Nicholas, 1988, pp. 2-3.

دریدا فضایی را که میان دال و مدلول به وجود می‌آید حاشیه‌ای مناسب برای نوشتن می‌داند. درحالی‌که متن قلمرو دال است، مدلول خود بقایای گفتمان حضور محسوب می‌شود. دریدا می‌گوید سامان مدلول هیچ‌گاه مقارن با سامان دال نیست.[1] مدلول خود در دال حلول ندارد. تفاوت میان دال و مدلول از دیدگاه دریدا وقتی روشن می‌شود که بپرسیم «مدلول کدام است؟» و «دال چیست؟» یعنی وقتی از ذات و ماهیت آنها پرسش کنیم.

در چارچوب اندیشهٔ متافیزیکی است که ماهیت صوری مدلول «حضور» محسوب می‌شود، درحالی‌که ماهیت دال بدون توجه به حضور و فراپیشی قابل تشخیص است. حال باید پرسید مراد دریدا از این تعبیر چیست؟ مدلول تنها درحدی که در لوگوس متجلی می‌شود قابل تشخیص است اما مفهوم مدلول خود مستلزم این حقیقت است که وجود آن فراسوی حضورش نزد لوگوس قرار دارد. به سخن دیگر، پرسش اساسی فلسفه که در اصطلاح فلسفهٔ اسلامی به «هل بسیطه» معروف است و پرسش از اصل وجود شیء است در نظر دریدا مورد تردید و ایراد است. در واقع نفی پرسش از وجود شیء، خود متضمن چالشی است که در برابر هیدگر طرح می‌شود. گفتنی است که از نظر هیدگر پرسش بنیادین فلسفه عبارت است از «هستی چیست؟» و به تعبیری پرسش مزبور اساس بحث وی در کتاب هستی و زمان را تشکیل می‌دهد.

دریدا در کتاب دربارهٔ نوشتارشناسی این پرسش را مطرح می‌کند که آیا پرسش از مفهوم هستی خود در تاریخ متافیزیک به عنوان دورهٔ حضور متجلی نیست؟ وی در پاسخ می‌گوید مفهوم وجود هیچ‌گاه فراسوی تعیّن آن در حضور به عنوان تاریخ مطرح نشده است.[2]

دریدا می‌گوید این نیچه است که نخستین گام را در راه رهایی دال برداشته است. او زبان را وسیلهٔ بیان مدلول نمی‌دانسته، بلکه نوشتار را فراگردی اصیل و

---

1. Derrida, *Of Grammatology*, translated by G. C Spirak, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976, p. 25.

2. Derrida, *Grammatologie*, Paris: Les Edition de Minuit, 1967, pp. 30-75.

خودپاینده تلقی کرده است. در کتاب آوا و پدیدار می‌خوانیم که حضور یا فراپیشی امر حاضر تنها در جریان حرکت و تکرار است که قابل تأمل می‌گردد. حضور همواره از طریق ارجاع به گذشته است که مشخص می‌شود.[1] در حقیقت استدلال دریدا در اینجا با نظریهٔ آستین در مورد «مقولهٔ بی‌معنایی» مشابهت تام دارد. به سخن دیگر، دریدا می‌گوید آنچه را که ما مدلول می‌نامیم دارای هیچ معنایی نیست بلکه تنها چیزی که نزد ما معلوم است، همان دال یا دلالت‌کننده است.

به گفتهٔ او تفکیکی را که متافیزیک میان دال و مدلول به وجود آورده خودبه خود مخدوش است چراکه مدلول فراسوی دال فاقد معناست. دریدا می‌گوید جداکردن و ایجاد تمایز میان دال و مدلول حتی در افق دلالت هم واجد معنا نیست. از دیدگاه نیچه تفکیک میان دال و مدلول تنها وقتی قابل تأمل می‌شود که برای آن سودی مفروض گردد. در حقیقت مدلول از درون دال است که انتزاع می‌شود. در نظر نیچه پرسش اصلی در این نیست که چرا ما میان دال و مدلول قائل به تمایز می‌شویم بلکه مسئلهٔ اصلی در این است که آیا این تفکیک به تداوم زندگی مدد می‌رساند یا نه.

کوتاه سخن آنکه در نوشته‌های دریدا نیز چون نیچه نه پیشگفتاری دیده می‌شود و نه نتیجه‌گیری. آنها به هیچ روی از آموزهٔ افلاطون مبنی بر اینکه نوشته چون موجودی زنده دارای «سر و دست و پاست» تبعیت نکرده‌اند. گفته‌های آنها را نمی‌توان تفسیر نامید بلکه چیزی است افزون بر متن یا به گفتهٔ خود دریدا باید آنها را تحشیه‌ای دانست که در کنار متن آمده و خود متن اصلی نیست. به اعتباری نیچه و دریدا کار خود را در کران فلسفه جای داده‌اند.

پیامد

یکی از واژه‌های کلیدی در فلسفهٔ دریدا پیامد (trace) یا علامت و داغ نام دارد. این واژه معمولاً در تقابل با مبدأ و اصل و بنیاد به‌کار می‌رود. اصل عبارت است از چیزی که سایر امور و پدیده‌ها به آن متکی و محتاج است اما خود به چیزی

---

1. Derrida, *La Voix et le phenomene*, Paris, 1967, pp. 25-27.

متکی نیست. اصل چیزی است که سایر امور بر آن بنا شده است. فلاسفهٔ کهن حقیقت و اصل موجودات را هیولیٰ و ماده دانسته‌اند. در زبان یونانی آرخه (arche) را به معنای اصل و خاستگاه و مبدأ به‌کار می‌بردند. در اندیشهٔ فلاسفهٔ پیشاسقراطی آرخه به معنای علت مادی به‌کار می‌رفته است (متافیزیک، ۹۳۵-۹۳۳). بعضی می‌گویند آرخه را اولین بار انکسیمندر به‌کار برده است. او اصل و هستی را نامتعین (aperion) می‌دانست. بعدها پارمنیدس آن را وجود واحد (on hen) خواند. دمکریت اصل هستی را اتم یا جزء لایتجزا می‌دانست. امپدوکلس چهار عنصر را اصل هستی تلقی می‌کرد.

به طور کلی اصل در مقابل فرع یا پیامد معلول به‌کار می‌رود. دریدا این واژه را در بحث از متافیزیک حضور به‌کار برده است. به گفتهٔ او در متافیزیک حضور بحث بنیادین معلوم نمودن اصول و مبادی امور است. از این روست که افلاطون مصداق این معنا را در گفتار جستجو نموده است. به نظر او در این جهان اگر چیزی واجد معنا می‌شود، علت آن را باید در «حضور» جستجو کرد و به اعتباری، تأویل عبارت است از حاضر نمودن امر غایب یا به زبان آوردن اندیشهٔ خاموش. در گفتار، اصل در حضور گوینده و شنونده است حال آنکه در نوشتار، کلام گفتاری به نوشته درمی‌آید و باید آن را پیامد، یا اثر گفتار به شمار آورد. افلاطون می‌گوید گفتار به خاستگاه معناها نزدیکتر است تا نوشتار، از این رو نگاره را باید در مرتبهٔ دوم نسبت به گفتار قرار داد. شاید بتوان گفت افلاطون نوشتار را محاکات گفتار به صورتی مدون می‌دانست. به طور کلی جدایی کلام مدون از معنا صرفاً ناشی از عدم حضور نگارنده در وقت خواندن است. دریدا مدعی است که برخلاف نظر افلاطون حتی گفتار هم آن‌قدرها به حضور و فراپیشی معناها متکی نیست. چرا که میان هر واژه با معناها تمایزی وجود دارد، یعنی میان دال و مدلول فاصله‌ای انکارناپذیر هست. دریدا در اینجا به گفتهٔ فیلیپ سولر استناد می‌جوید که گفته است: «امروزه بحث اصلی دیگر پیوند میان نگارنده و اثر نیست، بلکه مناسبت را باید میان نگارش و خواننده جستجو کرد». در اینجاست که حضور نویسنده فاقد اعتبار می‌شود و تن فراروی ما قرار می‌گیرد.

دریدا یادآور می‌شود که چون مدلول را هیچ‌گاه نمی‌توان از دال منتزع نمود، بنابراین مدلول اساساً پیامد و نشانه‌ای بیش نیست. او این پیش‌فرض متافیزیکی که هستی را با حضور قلمداد می‌کند و زبان را تداوم گفتار (parole) می‌شناسد به باد انتقاد می‌گیرد. دریدا با به‌کارگیری مفهوم پیامد یا نشانه مقولاتی چون قرب، بی‌واسطگی و حضور را در معرض پرسشی بنیادی قرار می‌دهد. به گفتهٔ او «پیامد» پدیدهٔ اصلی یاد و تذکاری است که مقدم بر تقابل طبیعت و فرهنگ یا انسان و حیوان قرار می‌گیرد. به نظر او پیامد به حرکت و فراگرد دلالت تعلق دارد. دریدا تأکید می‌کند که اگر ما پیامد و نشانه را مبهم قلمداد کنیم به ناگزیر باید در مقابل منطق حضور تسلیم شویم، بدین معنا که در صورتی پیامد مبهم تلقی می‌شود که ما به حضور و فراپیشی در ذهنمان یا نزد خداوند اعتقاد داشته باشیم و پیامد را برپایهٔ همین حضور مورد داوری قرار دهیم.

به طور کلی ما عادت داریم پیامد و نشانه را تصویری مبهم و بازتابی غیرشفاف از اصل بدانیم. مثلاً در اکثر موارد پیامد، نشانه و آیت را چیزی می‌دانیم که خود غایب است. در واقع ما پیامد را محاکات، تقلید، یا تمثیلی از اصل می‌شناسیم که خود نزد ما حاضر نیست و یا اگر حاضر است حضوری مبهم دارد. دریدا می‌گوید تصویر مبهم اشیا آن طور که ما فرض می‌کنیم، مبهم نیست بلکه باید آنها تنها نشانه‌های قابل تشخیص به شمار آورد. به نظر او پیامد یادمانی است که شکوه گفتمان حضور را احیا می‌کند. می‌توان پیامد را با نقاشی لورن[1] قیاس کرد که حالت مندرس و فرسودهٔ آن بر ارزش و منزلت آن افزوده است.

دریدا در اینجا این پرسش را مطرح می‌کند که چرا او واژهٔ «پیامد» را برگزیده است و اضافه می‌کند که توجیه و تبیینی قطعی و بی‌چون و چرا برای این مفهوم در اختیار ندارد. اما به نظر او این واژه کارآیی خود را در بحث از نشانه‌ها به اثبات رسانده است.[2] افزون بر این دریدا در این واژه گونه‌ای شمول را جستجو می‌کند. به گفتهٔ او با پایان گرفتن دوران متافیزیک حضور، دوران

---

1. Lorrain 2. Derrida, *Grammatologie*, Paris: Les Edition de Minuit, p. 102.

اصالتِ پیامدها و نشانه‌ها آغاز شده است. می‌توان گفت تکیهٔ پیامد به اصل و مبدأ به هیچ روی مطرح نیست بلکه در عصر جدید پیامدها و نشانه‌ها از منزلت تازه‌ای برخوردار می‌شوند. به همین دلیل او صریحاً اذعان می‌دارد که عصر متافیزیک و بخصوص معرفت‌شناسی به پایان رسیده و دوران نشانه‌شناسی (semiology) و پیامدباوری آغاز گردیده است. دریدا می‌گوید از این دوران است که نشانه‌شناسی و پیامدباوری، موضوع زبان را نیز به گونه‌ای تازه مطرح کرده است. دریدا زبان را به بازی شطرنج تشبیه می‌کند و می‌گوید در شطرنج دو عامل ضروری به نظر می‌رسد. نخست آنکه مهره‌ها دارای اوصاف خاص خویش‌اند. دوم آنکه در شطرنج وجود دو بازیگر قهری است و هرچند که این دو بازیگر مقاصد و اغراض خاص خویش را دارند اما در جریان بازی از قواعد واحدی پیروی می‌کنند. در اینجا بحث پیامد نیز در همین چارچوب قابل بررسی است. بدین معنا که در چارچوب این پیامدها و نشانه‌ها می‌توان نظامی رمزگون را کشف نمود و به رمزگشایی پرداخت. او در بحث از پیامد از کتاب درجهٔ صفر نوشتار رولان بارت سود می‌جوید و به تأسی از او می‌گوید شرایط تاریخی زبان، مفاهیم فرهنگی خاصی را که حاکی از واقعیات اجتماعی است بر ما مکشوف می‌دارد. برای مثال زبانِ ادبیِ فرانسه، نمودِ تمام‌عیار سامان بورژواری این سرزمین است و در متن آن رمزگان این فرهنگ به وضوح ملاحظه می‌شود. به همین جهت دریدا مدعی است که پیامدها و نشانه‌ها را باید اساس و بنیاد هستی‌شناسی کلاسیک به شمار آورد. و یادآور می‌شود که زبان را نباید صرفاً وسیله‌ای برای فهم و دریافت واقعیت محسوب داشت؛ یا به تعبیر دیگر مدلول در هیچ مورد مقارن و مطابق با دال نیست. نیچه نیز چون دریدا نسبت به توانایی زبان در تصویر و تجسم واقعیت تردید می‌ورزد و مدعی است که مفاهیم را باید برحسب مناسبت متقابل آنها مورد داوری قرار داد. به نظر نیچه مفاهیم فلسفی چون گلهای یک سرزمین یا قاره دارای ارتباط تنگاتنگی هستند. به سخن دیگر مفاهیم فلسفی چیزهایی نیستند که خود به خود و به صورتی خودرو پدید آمده باشند بلکه با هم دارای نوعی همبستگی نزدیک‌اند، یعنی با یکدیگر در یک سرزمین می‌رویند. فلاسفه بدون آنکه خود بدانند به دنبال ضرب‌آهنگ خاصی

از نو در همان مدار و محور پیشین قرار می‌گیرند؛ هرچند که اکثر آنها خود را جدا از سایر فلاسفه فرض می‌کنند اما چیزی در نهاد آنها هست که آنها را با آهنگی خاص در پی یکدیگر قرار می‌دهد (فراسوی نیک و بد، ۲۰).

نیچه در جای دیگری استدلال می‌کند که زبان می‌تواند تا حدی بر جهان چیره شود. مستند این ادعا را می‌توان در پارهٔ ۱۴ فراسوی نیک و بد در بحث از افلاطون ملاحظه نمود. افلاطون که اندیشهٔ والا را پایه‌گذاری کرده در برابر گواهی حس سخت ایستادگی نموده است. او ایستادگی خود را در برابر مردمانی که حواسی نیرومندتر از حواس هم‌روزگاران ما دارند نشان داد. به گفتهٔ او یونانیان کهن می‌دانستند که با چیره شدن بر حواس چگونه به پیروزی والاتر دست یابند. در این‌گونه چیرگی بر جهان و گزارش جهان به شیوهٔ افلاطونی لذتی جز آن وجود داشت که فیزیکدانان امروزین به ما عرضه می‌کنند. در واقع، به قول نیچه، افلاطون با چیرگی و تسلط بر واقعیت در پرتو صورمثالی به لذتی وصف‌ناپذیر دست یافته است. نیچه در اینجا آشکارا مدعی است که مفاهیم فلسفی فراسوی واقعیت گفتمان بر هستی چیره می‌شوند. صور مثالی افلاطون همچون طرحهای دیگر فلسفی سرانجام به بن‌بست می‌رسند اما در مدت زمان خاصی بر چیزی جز متن چیره می‌شوند.

این بدان‌معنا نیست که نیچه با نفی نظریهٔ صور مثالی افلاطون طیف مقابل آن یعنی تجربه‌باوری را پذیرفته است. در همین راستاست که او نظریهٔ لاک در مورد سرچشمهٔ ایده‌ها را سطحی قلمداد نموده است. با این حال شاید اگر نیچه با اشارات و اظهارات دریدا در مورد مدلول مواجه می‌شد آنها را به گونه‌ای افراطی بدبینانه تلقی می‌نمود. نیچه برخلاف دریدا پاره‌ای طرحهای ذهنی مثل اتم‌گرایی مادی را مورد انتقاد قرار می‌دهد و آن را با واقعیت ناسازگار می‌شناسد. براساس این برداشت است که او اتم‌باوری مادی را نظریه‌ای مردود می‌داند و مدعی است که حتی آنها که به این نظریه تن می‌دهند تنها برای انجام کارهای خانگی و روزمره بدان می‌گروند (همان، ۱۲). به گفتهٔ او نمی‌توان مطابق طبیعت به زیست ادامه داد چراکه طبیعت بی‌اندازه اسرافکار، یکسان‌نگر و فارغ از غرض و توجه و رحم و دادگری است (همان، ۹). نیچه به این برداشت حداقل

در موقع انتشار کتاب فراسوی نیک و بد پای‌بند بوده است. به گمان او این تفسیری است بر واقعیت و به هیچ روی شرح عینی آن نیست. با این حال او برای اثبات آن از استدلالهای تجربی سود جسته است.

آموزهٔ نیچه در مورد سیلان و تحرک جهان، به روایت دریدا به هیچ وجه مدعایی در مورد نوشتار نیست (ecriture)، بلکه اعتقادی است که او دربارهٔ واقعیت دارد. به طور خلاصه در نظر نیچه واقعیت فراسوی متن قرار می‌گیرد (hors du texte). البته این بدان علت است که نقد او همچون نقد دریدا رادیکال نیست. از این روست که او از خطاهای ناشی از پیشداوری عقل سخن به میان آورده است. نیچه مدعی است که عقل از لحاظ ماهوی ما را در مواردی که ناچار از وحدت، هویت، گوهر و علت هستی سخن می‌گوییم دچار خطا و لغزش می‌گرداند. نیچه می‌گوید این را در اثر سنجشی دقیق به دست آورده است. همین خُرده‌عقل است که فلاسفه را واداشته تا در مورد وحدت، هویت، دوام، جوهر، علت، مادیت و هستی سخن گویند. در واقع خطای فلاسفهٔ خردباور چون خطای چشم است در مقابل حرکات خورشید. یعنی این چشمان ماست که در مورد خورشید دچار خطا می‌شود (شامگاه بتان، «خرد در پهنهٔ فلسفه»، ۵).

در قسمت معروف به «چهار خطای بزرگ» نیچه از خطای دیگری در فلسفه یاد کرده که تحت عنوان علت مورد بحث قرار می‌گیرد. به گفتهٔ او ما همیشه باور داشته‌ایم که مفهوم علت برای ما روشن است. ما در جریان کار ارادی، خود را فاعل سبب‌ساز پنداشته‌ایم و دست‌کم باور کرده‌ایم که علیت را در عمل یافته‌ایم. امروزه چه کسی می‌تواند تردید داشته باشد که اندیشه خود معلول است و «من» علت اندیشه؟ در واقع اسناد علیت به اراده چیزی است که سوژه را قوام می‌بخشد. به طور کلی نیچه در این قسمت سخن از «واقعیت درونی» به میان آورده است. به نظر او «جهان درون» سرشار است از اوهام و پندارهای دروغین. اراده را هم باید یکی از این‌گونه پندارها به شمار آورد. به گمان او انگیزه نیز یکی دیگر از خطاهایی است که با اراده در ارتباط است و این همه در چارچوب مفهوم «من» قابل طرح است. به نظر او «من» پنداری است که در فلسفهٔ دکارت اندیشیده، در فلسفه شوپنهاور اراده نموده، در نظر گوته احساس کرده و در

فلسفه مارکس به کنش مبادرت جسته است.

نیچه می‌گوید ما بر بنیاد این مفاهیم فلسفی جهان را چون جهان علتها، جهان اراده و جهان روح آفریده‌ایم. در حقیقت سه واقعیت درونی یعنی «اراده»، «روح» و «من» اساس فلسفه را تشکیل داده است. انسان مفهوم هستی را فقط از دل «من» بیرون کشیده و به طور کلی اشیا و پدیده‌ها را از روی تصویر خویش به عنوان باشندگان متناسب با تصویرش از «من» به عنوان علت طرح نموده است.

به طور کلی میان نیچه و دریدا در مورد عدم توانایی زبان در تشریح عالم توافق وجود دارد. هرچند که نیچه «اعتقادات متافیزیکی» خود را با استدلالهای تجربی به اثبات رسانده است اما خود از محدودیتهای دانش خود در مورد جهان آگاه است و پس از انتشار کتاب فراسوی نیک و بد در بحث از این موضوع سخت جانب احتیاط را گرفته است. ما ذیلاً به تفاوتهای اساسی میان رویکرد نیچه و دریدا خواهیم پرداخت.

زن و تعدد سبک

در کتاب دربارهٔ نوشتارشناسی آمده است که «پیامد» باعث می‌گردد تا اندیشهٔ لوگوسانتریک و یا متافیزیک حضور در هم ریزد. در متافیزیک حضور و اندیشه عقل‌مدار دال، و نمودار و حاکی از مدلول است. در مسئلهٔ سبک این اسب‌انگیز است که اسطورهٔ حضور مدلول را متزلزل می‌کند، و سبکِ برتر چیزی نیست که خودبه‌خود وجود داشته باشد بلکه باید در میان سبکها نوشت. چنانچه بپذیریم که سبک وجود دارد، زن مورد نظر نیچه به ما می‌گوید که باید بیش از یک سبک وجود داشته باشد. به سخن دیگر ما با تعدد سبکها سر وکار داریم.

همان طور که گفتیم، دریدا مسئلهٔ زن در اندیشه نیچه را به سه گزارهٔ مرتبط تقسیم کرده است. در گزارهٔ نخست زن محکوم است به ناراستی و لغزش. در مرحلهٔ بعد او در ابعاد فلسفی ـ مسیحی، حقیقت تلقی می‌شود. در هر دو مورد اخیر وی در فراگرد اختگی درگیر است. در این دو وضعیت زن چهره‌ای منفی محسوب می‌شود اما در مرحلهٔ سوم زن به عنوان موجودی دیونوسوسی حاصل

زندگی، سرخوشی، طرب و هنرمندی است. نیچه زنی را محکوم می‌داند که به پتیاره‌ای اخته‌کننده و مردصفت تبدیل شود. این حقیقت است که اختلاف جنسی مرد و زن را شکل می‌دهد.

دریدا می‌گوید به نظر نیچه سبک خود متضمن تعدد و چندگانگی است. «سبک مهمیزگونه و اسب‌انگیز» به قول دریدا عبارت است از نوعی که با سایر سبکها به مدارا و رواداری برخورد می‌کند. به باور او مسئلهٔ سبک همواره مستلزم چیزی است معیارگونه، همان‌طور که موج‌شکن (eperon) امواج را در مدخل بندر می‌شکند و به اعتباری نیروی تهدیدکنندهٔ امواج را درهم می‌کوبد و آنها را خنثی می‌کند، سبک نیز در اندیشه نیچه همچون موج‌شکن عمل می‌کند. سبک در مقابل مفاهیمی که با شور و حرارت مطرح می‌شود به مقاومت برمی‌خیزد. به سخن دیگر سبک برداشت متعارف ما از واقعیت را همچون حضور مدلول درهم می‌شکند. به همین جهت است که دریدا در بحث از سبک از واژهٔ eperon سود جسته است. بدیهی است که تصویری فرویدی در توصیف دریدا از سبک ملاحظه می‌شود. وی در کتاب دربارهٔ نوشتارشناسی مدعی است که نظریات فروید هم نمودار عصر جدید و هم جهت‌دهندهٔ نحوهٔ تحلیل ما از واقعیات است. روانکاوی قانون گرایش به متافیزیک و فرهنگ غربی را بر ما روشن می‌سازد. در واقع دریدا کوشیده است اندیشه‌های خویش را از گفتمان احلیل‌محورانهٔ فروید دور نگه دارد و به سبک زنان چیز بنویسد.

به هر تقدیر اگر سبک را به مثابهٔ مرد تلقی کنیم در این صورت نوشتار زن خواهد بود. زنان فاقد هرگونه ماهیت‌اند و خود تمایزبخش محسوب می‌گردند آنها ماهیت و هویت را نابود می‌کنند. حقیقت زنی است البته تا جایی که ما زن را حقیقت ندانیم. زن به طور کلی در نظر دریدا نمود شک‌آوری، ریا و دورویی است. مسائل هنر، سبک و حقیقت را باید مرتبط انگاشت اما پرسش «زن چیست؟» صرفاً به گمراهی ما می‌انجامد. به جای کوشش در برگرفتن حجاب از زن، باید از طریق پرسش از تفسیر به مسئله سبک بپردازیم.

هدف پرسش از زن تعلیق تقابل میان حقیقت و کذب و لاجرم دست شستن از تلاش در جهت کشف معنای حقیقی متن است. وقتی صحبت از موج‌شکن

سبک است مرادِ دریدا ورود به سراپرده، نه به جهت انکشاف حقیقت که به منظور از میان بردن تقابل میان آشکارگی و ناآشکارگی است. هدف نیچه از طرح موضوع سبک چیزی نیست جز برداشتن محدودیتهایی که عدم قطعیت را با تهدید مواجه می‌سازد. عدم قطعیت در چارچوب مرزهای محدود نمی‌گنجد اما ممکن است به گفتمان فلسفی سرایت کند. درست است که نیچه مدعی است حقیقت قابل حصول نیست اما این بدان معنی نیست که او صرفاً مرزهای عدم قطعیت را می‌جوید. افزون بر این عدم اعتقاد او به امر مطلق وی را به تأمل در امر عدم قطعی محدود نمی‌سازد.

ناتوانی دال در احیای حضور مدلول خرد زمینه‌ای است که ذهن دریدا را به خود مشغول داشته است. وی در مقالهٔ معروف خود «دربارهٔ نیچه» این ناتوانی در عدمِ امکان دریدن حجاب را به وضوح بازتاب داده است؛ بدین معنا که زن همواره از نظر مرد مخفی مانده است و با او فاصله دارد. عزم مرد در تصاحب زن پیوسته با شکست مواجه شده، همان‌گونه که کوشش زن در عرضهٔ خویش محکوم به شکست بوده است. با این حال این شکست به هیچ روی موجب دست شستن از بنیان‌فکنی نخواهد بود. همین ناکامی است که زمینهٔ بنیان‌فکنی را فراهم می‌سازد. بنیان‌فکنی عبارت است از شکست توطئهٔ دال در مطرح شدن حضور مدلول و یا به زبان تمثیل ناکامی موج‌شکن در پاره کردن پرده و هویدا نمودن زن راستین.

تصرف و غصب

دریدا بر این باور است که موج‌شکن در کلیهٔ مفاهیم مورد بحث نیچه بخصوص در تحلیل تمایزات جنسی عبارت است از تصرف، ضبط و قبض به معنای حقوقی آن. تصرف واژه‌ای است حقوقی که بر در اختیار گرفتن چیزی یا مالی دلالت دارد. دریدا با به‌کار بردن مترادف حقوقی مقصود خویش از واژه propriation را معلوم می‌دارد.[1]

---

1. Derrida, *Grammalologie*, Paris: Les Edition de Minuit, p. 231; *Styles*, pp. 109-271.

در زبان انگلیسی و فرانسه appropriation دارای ابهاماتی است که همین ابهامات به روشن شدن منظور دریدا مدد می‌رساند. به طور کلی appropriation متضمن تصرف و تملکی است که به ناحق تحقق یافته باشد. گاهی می‌توان واژهٔ مصادره و غصب را هم در مورد آن به‌کار برد. دریدا می‌گوید propriation تملکی قانونی و عادلانه است اما appropriation بیشتر به تصرفات ناعادلانه اطلاق می‌شود. دریدا در اینجا اضافه می‌کند که تملک عادلانه، اسطوره‌ای بیش نیست. در اغلب موارد در جریان تصرف چیزی یا مالی را در اختیار می‌گیریم که از آن ما نیست. بنابراین حتی خود تصرف قانونی هم در بیشتر موارد متضمن ناحق نمودن حقی و یا ایجاد زیان به غیر است.

وقتی زنی خویشتن را در اختیار مرد قرار می‌دهد و مرد او را تصاحب می‌کند دریدا این فراگرد را تصرف یا تملک (propriation) می‌نامد. در واقع یک سلسله ترفندهای چشم‌فریب (trompe œil) فرآیند تصرف و تصاحب را جهت می‌بخشد. به اعتباری در جریان تصاحب، زن خویشتن را در اختیار مرد می‌گذارد یعنی بکارت خود را به مرد وامی‌گذارد و مرد هم در عوض ظاهراً غایت و مقصد خاصی را برای زن معلوم می‌دارد. با این حال این ظاهر قضیه است زن هیچ‌گاه حقیقتاً خویشتن را هویدا نمی‌کند و مرد نیز قادر به جهت بخشیدن یا غایت‌گزینی برای زن نیست. دریدا مدعی است که پیامد عرضه داشتن وجود زن در مناسبتی که برپایهٔ داد و ستد و مبادله استوار است صرفاً عوض شدن موضع این دو موجود است. به سخن دیگر این دو انسان تنها به مبادلهٔ صورتک خویش مبادرت می‌جویند. در حقیقت تقابل میان این داد و ستد یعنی عرضه و تصرف، خود مستلزم گونه‌ای دام و دانهٔ متعالی (leurre transcendental) است.

در واقع دریدا در اینجا واژهٔ یونانی hymen را به‌کار برده است که دارای مفهومی ابهام‌گونه است. این واژه در فرهنگ اساطیری یونان باستان تحت عنوان های‌منیوس (hymenaeus) فرزند دیونوسوس و آفرودیت (ایزد بانوی عشق) به‌کار می‌رفته است. بنا بر بعضی روایات، او خداوند ازدواج بوده است و

به طور کلی خود نمود و نماد جشن عروسی و رهبر سرودهای وصلت‌آمیز بوده است. بنا به بعضی از روایات های‌منیوس به قدری زیبا بوده که اغلب او را با زنان اشتباه می‌گرفته‌اند. در فرهنگ اساطیری تاج گل و نای در شب عروسی نمود و نماد های‌منیوس محسوب می‌شده است. در زبان یونانی واژهٔ هایمن (hymen) دارای دو معنای ازدواج و پردهٔ بکارت است. در حقیقت حضور یکی متضمن غیاب دیگری است.[1] دریدا می‌گوید دام و دانه و تطمیع متعالی براساس هایمن، یعنی تقابل ازدواج و بکارت شکل می‌گیرد زیرا که مرد در جریان ازالهٔ بکارت گمان می‌کند که زن را به اختیار خود درآورده است. به سخن دیگر دادوستد بکارت به هیچ‌وجه به انکشاف حضور غیر نمی‌انجامد. همان‌گونه که سارا کافمن می‌نویسد در نظر دریدا منطق هایمن که طبق قانونِ دخول/ خروج عمل می‌کند هرگونه پژوهش دربارهٔ معناها را نفی می‌کند. دریدا متن را به بازی دگرسانیها تبدیل می‌کند و از این رهگذر به اسطورهٔ تصرف و تصاحب خاتمه می‌دهد. به اعتباری تصرف و تصاحب عبارت است از فراگرد تملک در حد امکان. اما هیچ‌گاه نمی‌توان در این راه شاهد پیروزی را در آغوش گرفت، زیرا همواره میان دیگری و آنچه ما می‌سازیم تفاوتی وجود دارد. پس کوشش ما در تصرف قهراً به غصب و استیلا می‌انجامد.

در اینجا دریدا مسئلهٔ تصاحب و غصب را با مسئلهٔ هستی پیوند می‌دهد. به همین علت می‌پرسد مراد از تصاحب و غصب چیست؟ و در پاسخ به بحث زبان حضور بازمی‌گردد. برای فهم مقصود دریدا در مورد تصاحب و غصب می‌توان از رهیافتهای هیدگر در این زمینه مدد جست. دریدا به دو جریان در اندیشه‌های هیدگر اشاره کرده است. در بعضی از موارد وی مدعی است که هیدگر نتوانسته است اهمیت «تصاحب» را دریابد. از جمله هیدگر مدعی است که برداشت نیچه از اراده دارای معنای خاصی است و صرفاً به تاریخ اندیشهٔ متافیزیکی تعلق دارد. اما او مفهوم تعلق را مورد بررسی قرار نمی‌دهد. دریدا در اینجا یادآور می‌شود که در بخش آخر هستی و زمان هیدگر به این مفهوم پرداخته

---

1. *Le dissemination*, p. 235.

و با طرح واژه‌هایی چون eigen به معنای شخصی، اختصاصی و نیز ereignen به معنای حادثه، رویداد، اتفاق و از همه مهمتر ereignis به معنای تصاحب نمودن، تملک نمودن، از آن خود ساختن و نیز حادثه، فلسفهٔ خویش را تبیین کرده است. در زبان آلمانی با توجه به معانی واژهٔ ereignis میان تصاحب و حادثه پیوندی نزدیک وجود دارد. در زبان انگلیسی و فارسی چنین پیوندی میان دو معنا وجود ندارد اما در زبان آلمانی میان ereignis و ereinen ارتباطی تنگاتنگ وجود دارد. جالب اینجاست که در زبان آلمانی میانه فعل ereignen از ریشهٔ eroeugen مشتق گردیده است. در زبان آلمانی باستان واژهٔ irougen، هم به معنای جلو چشم قرار دادن و هم نشان دادن به‌کار می‌رفته است. بنابراین دودمان واژهٔ ereignis هم به حادثه و هم به تصاحب و جلو چشم قرار دادن دلالت دارد. بنابراین در آن روزگار روی دادن، خود مستلزم در مقابل چشم آدمی قرار گرفتن بوده، از این‌رو دیدن متضمن تملک بوده و بنابراین چیزی که از نظر پنهان است قابل تسلط و تملک محسوب نمی‌شده است.

وقتی هیدگر در بحثِ از وجود مسئلهٔ رویداد، حادثه و تصاحب (ereignis) را به‌کار می‌برد مراد او این است که بُعد دیداری هستی را مورد توجه قرار دهد. دریدا در اینجا به نظریات واپسین هیدگر مراجعه می‌کند و مدعی است که رویکرد اخیر او با نظریه‌های نیچه دارای همسانیهای چشمگیری است. در واقع تفکر مبتنی بر دگرسانی به نظر هیدگر بر متافیزیک تقدم دارد. دگرسانی تفکر پیرامون وجود را هم دربرمی‌گیرد و لذا مسئلهٔ ایجاد و اعتبار حقیقت را از متن هستی‌شناسی بنیادین به درمی‌آورد. حقیقت و عدم حقیقت یا مکشوفی و مستوری به ورطه‌ای پایان‌ناپذیر مرجوع می‌گردد. در اینجاست که هیدگر مسئلهٔ هستی را به فراگرد رویداد و تصاحب (ereignis) متکی می‌گرداند. در واقع مجموعه واژه‌های مشتق‌شده از ereignis که در نوشته‌های هیدگر مطرح شده شاید غامضترین بخش اندیشه‌های او را شکل می‌دهد. حتی واژهٔ eigentlichkeit به معنای اصالت در نوشته‌های اولیهٔ هیدگر را باید واژه‌ای محوری به شمار آورد. دریدا می‌گوید هر بار که هیدگر واژهٔ eigen و eignen یا ereignis را به‌کار

می‌برد بحث وجود هم به صورتی خاص مطرح می‌شود.[1] در اینجا هیدگر از واژهٔ apropriation بهره می‌گیرد. می‌توان گفت آنجا که هیدگر از تصاحب و غصب سخن به میان می‌آورد نیچه واژهٔ سبک را به‌کار می‌گیرد. نیچه وقتی از راز زن می‌گوید مرادش حجاب برگرفتن و انکشاف او نیست، بلکه درک لامکانی (non-lieu) است که برای زن اعتبار نموده است؛ بدین‌معنا که زن همواره معمایی حل ناشدنی باقی مانده و تعریف قطعی از ماهیت او کوششی است عبث.

دریدا می‌گوید ساختار واژهٔ proper، یعنی ریشهٔ کلمهٔ propriation به‌گونه‌ای است که نمی‌توان آن را بنیادین محسوب داشت بلکه این ریشه واقعیتی است پدیدار و غیربنیادین. به گفته دریدا واژهٔ le proper هموار و بدون ژرفا است. با این حال دریدا مدعی است که واژهٔ propriation از پرسش هستی (ti esti) توانمندتر است و حتی از حجاب حقیقت و معنای وجود هم پویاتر محسوب می‌شود، چراکه مسئلهٔ مفهوم و یا حقیقت وجود به هیچ روی قادر به طرح مسئلهٔ proper نیست. به سخن دیگر به نظر او مسئلهٔ proper به هیچ وجه از مسئلهٔ وجود مشتق نشده است. هر بار که هیدگر مسئلهٔ وجود را به مسئلهٔ تعلق، حادثه، دیدار (ereignen) ربط می‌دهد موضوع به گونه‌ای تازه مطرح می‌شود.[2]

بدیهی است که تفاوت اصلی میان اندیشه‌های دریدا و هیدگر در این است که هیدگر در سراسر بحثهای خود در درس‌گفتارهای نیچه کوشیده تا از متافیزیک گذر کند و به شیوهٔ جدیدی از دریافت دست یابد اما دریدا کوشیده است تا کارکرد گفتمانهای مسلط را بشناسد. هیدگر در خلال درسهای خود دربارهٔ نیچه کوشیده تا از طریق فائق آمدن بر متافیزیک بر تفکر انتزاعی چیره شود اما دریدا با به‌کارگیری بنیان‌فکنی درصدد برآمده تا بر سنت حضور غلبه کند و کوشش در جهت حجاب برگرفتن از چهرهٔ زن، یعنی طرح و توجیه مدلول را مورد تردید قرار دهد.

---

1. Derrida, *Spurs*: *Nietzsche's Styles*, Chicago: Chicago University Press, 1978, pp. 115-117.

2. *Ibid.*, pp. 115-117.

دریدا در پایان بحث خود دربارهٔ برداشت لوی استروس از نوشتار اظهار می‌کند که ادعای وی ــ مبنی بر اینکه جوامع ابتدایی زبان گفتاری (parole) را در اختیار دارند و از زبان نوشتاری محروم‌اند ــ خود وجهی متافیزیک حضور را در خویش مکتوم داشته است. زبان به هیچ وجه تجسم‌بخش واقعیت نیست بلکه همچون مرغ دام جهت شکار به‌کار می‌رود. به‌زعم دریدا زبان را می‌توان دام و دانه‌ای دانست که به منظور به دام انداختن طعمه به‌کار می‌رود. دریدا می‌گوید میان کوره‌راههای جنگل سیاه و مسئلهٔ زن، گونه‌ای مناسبت نزدیک وجود دارد. کوره‌راههای مزبور نیز چون رازگویی زن آدمی را سرگردان می‌کند و هیچ‌گاه به طور کامل قابل شناخت نیست.[1]

همان‌گونه که قبلاً نیز یادآور شدیم دریدا در کتاب نوشتارشناسی استدلال کرده است که دال پرسش از چیستی را برنمی‌تابد. در کتاب مسئلهٔ سبک آمده است که ما دیگر قادر نیستیم بپرسیم که «چه چیزی درست و شایسته (proper) است؟»، «مراد از تصاحب (appropriation) چیست؟»، «مراد از سلب مالکیت (expropriation) چیست؟»، «سروری چیست؟» و یا «بندگی کدام است؟» به نظر دریدا تصاحب و تملک از «مسئلهٔ چیستی» یا مسئلهٔ ماهیت حجاب و حقیقت و یا مفهوم وجود واجد اعتبار بیشتری است. به نظر او هرچند که جنسیت قطع نظر از تصاحب و تملک قابل فهم نیست اما نباید آن را صرفاً مشتق از پدیدهٔ جنسیت به شمار آورد.

به طور کلی، دریدا استدلال می‌کند که فراگرد تصاحب و تملک، مجموعه جریان زبان و مبادلات نمادین را سامان می‌بخشد و گزاره‌های وجودی را شکل می‌دهد. تصاحب و تملک به نظر او متضمن ترفندی است که به مدد آن ما در پی تصاحب غیر برمی‌آییم. اما افسوس که با برگرفتن حجاب از چهرهٔ زن با حجابهای دیگری روبه‌رو می‌شویم. به طور کلی می‌توان تصاحب و تملک را مستلزم به‌کارگیری ترفندهای فریبنده دانست. همان‌گونه که شکارچی برای به دام انداختن طعمهٔ خویش از پرنده مصنوعی سود می‌جوید. میل به دانستن

---

1. Derrida, *Grammatologie*, Paris: Les Edition de Minuit, p. 201.

حقیقت به گمان دریدا راه به جایی نمی‌برد. دریدا تاریخ حقیقت را عبارت از فراگرد تصاحب و تملک می‌شمارد؛ به سخن دیگر تاریخ حقیقت عبارت است از تاریخ شکست در راه تصاحب زن.[1]

کوتاه سخن آنکه می‌توان دغدغه دریدا را با دغدغهٔ نیچه در جهانی عاری از حقیقت یکی دانست. چگونه می‌توان در میان تفسیرهای گوناگون و گاهی معارض گزینش نمود؟ راه‌حل دریدا در برخورد با این معضل را می‌توان در دگرگون ساختن فلسفه و تبدیل آن به بنیان‌فکنی گفتمان جستجو کرد. وی مفهوم سنتی حضور و فراپیشی را مورد پرسش قرار می‌دهد و مدعی است که حقیقتی وجود ندارد و مدلول هیچ‌گاه حاضر نیست. به همین جهت تعداد بی‌شماری تفسیر در مورد هر موضوعی پیش روی ما قرار دارد. رسالهٔ دریدا در مورد نیچه سخت جذاب و خواندنی است زیرا نیچه برای او سرچشمهٔ الهام به شمار می‌رود. با این حال باید اذعان کرد که دریدا تنها نیمی از طرح نیچه را شناخته است. او نقد وی را خوب آموخته اما طرح سازندهٔ وی را نادیده انگاشته است. دریدا اندیشمندی است ایلیاتی، مهاجری است یهودی، که از آفریقا به فرانسه کوچ کرده و با آنکه فلسفه خوانده است در دپارتمانهای ادبیات تطبیقی درس می‌دهد.

نیچه پیشگویی کرده است که قرن بیستم عصر نیهیلیسم است. هیدگر از وجودی سخن می‌گوید که همواره روی در حجاب دارد، دریدا هم قادر نیست خود را از شر گفتمان حضور رها سازد. در نظر هیدگر واپسین دسترسی به وجود اصیل امکان‌پذیر نیست. آن‌گونه که به گفتهٔ دریدا مدلول نمی‌تواند مطابق و مقارن دال محسوب شود. هیدگر در پایان زندگی امید خویش را در توانایی فلسفه به فراخوانی وجود از دست می‌دهد. پاسخ نیچه به این امر این است که فلسفه بار دیگر محرومیت از حقیقت و مطلق را بر دوش نمی‌کشد. این محرومیت نیچه را از دست یازیدن به آفرینندگی باز نمی‌دارد. راز اصلی سبک نیچه صرفاً در این نیست که ما با تعدد سبکها مواجهیم، بلکه در این است که در

---

1. *Question da styles*, p. 273.

غیاب بنیادهای مطلق باز هم می‌توان به سازندگی دست زد. نیچه شیفتهٔ غیاب و یا عدم حضور چیزی نیست که سودای جستجوی آن را در سر بپروراند بلکه از اینکه همه چیز را مجاز می‌شمارد خرسند است.

بنیان‌فکنی تقابلهای دوقطبی به دریدا امکان می‌دهد تا مقولات ضروری و پیشین موجود در تاریخ فلسفهٔ غرب را منظومه‌ای از گزینشهای صرفاً امکانی و اختیاری قلمداد کند. او نیز چون نیچه که در یک سده قبل پیشداوری‌های ضروری اخلاقی را دستخوش تزلزل ساخته است، مبادی و مبانی ستایش‌انگیز فلسفه را ساختارشکنی نمود.

فصل دهم

پی‌جویی نیهیلیسم در اندیشه‌های نیچه

شاید بتوان گفت نیهیلیسم درون‌مایهٔ اصلی فلسفه نیچه را تشکیل می‌دهد و کلیهٔ آموزه‌های او به گونه‌ای با نیهیلیسم پیوند خورده است. اما قبل از آنکه به رویکرد نیچه به نیهیلیسم بپردازیم نخست خاستگاه این مفهوم را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

واژهٔ نیهلیسیم از ریشهٔ لاتین نیهیل (nihil) به معنای هیچ، و پسوند (ism) است که بر گرایش و مشرب فکری و فلسفی خاصی دلالت دارد. در اوایل قرن نوزدهم فردریش یاکوبی[1] این واژه را در توصیف منفی مکتب ایده‌آلیسم استعلایی (transcendental idealism) به‌کار برده. اما ایوان تورگنیف با به‌کارگیری این واژه در کتاب پدران و پسران (۱۸۶۲) موجب شده تا این مفهوم در میان روشنفکران اروپایی تداول یابد. او نیهیلیسم را در تشریح علم‌باوری افراطی بازارف به‌کار برده است.

در روسیه در سالهای ۱۸۶۰ جنبش نیهلیستی در جهت مبارزه با قدرت مطلقهٔ دولت، کلیسا و خانواده شکل می‌گیرد و تا سال ۱۹۱۷ نیز ادامه می‌یابد. میخائیل یاکونین در سال ۱۸۴۲ اعلامیه‌ای را تنظیم می‌کند و در آن صریحاً اعلام می‌نماید: «بیایید با روح جاویدان، یعنی ویرانگری پیمان ببندیم چراکه

---

1. Freedrich Jacobi

شور تخریب شوری است سازنده و خلاق». نیهیلیست‌ها جوهر روحانی را مردود می‌انگارند و گونه‌ای مسلک ماده‌باور را جانشین آن می‌کنند. آنها خدا و اقتدار مذهبی را مخالف آزادی فردی قلمداد می‌کنند. در اواخر سالهای ۱۸۷۰ رفته رفته این واژه در مورد کسانی به‌کار می‌رود که از کشتار، تروریسم و خشونت طرفداری می‌کنند و برای اجرای قتلهای سیاسی به گروههای زیرزمینی می‌پیوندند.

می‌گویند که اولین نیهیلیست در فلسفهٔ یونان گرگیاس بوده است. او مدعی بوده که هیچ چیز وجود ندارد، اگر هم وجود دارد، قابل شناخت نیست و اگر هم قابل شناخت است قابل بیان نیست. برخی از پژوهندگان نیهیلیسم را از لوازم شک‌آوری افراطی یونانیان است می‌دانند؛ از جمله پیرون[1] (۲۷۰ـ۳۶۰ قبل از میلاد) بنیان‌گذار مکتب شکاکیت در یونان مدعی بوده که معرفت نسبت به ماهیت و گوهر امور امری است ممتنع. افزون بر این هر گزاره‌ای را می‌توان با طرح مفهوم مخالف آن مورد تردید قرار داد. به همین جهت باید به جای صدور حکم قطعی راجع به امور به تعلیق حکم (epoche) دست یازید، حتی در مورد جهل و شک هم باید این حکم را جاری نمود. به گفتهٔ او باید در کلیه موارد خاموشی (aphasia) را بر غوغا و قیل و قال ترجیح داد.

می‌گویند نیهیلیسم بر چند نوع است: یکی نیهیلیسم معرفت‌شناختی (epistemological nihilism) که به موجب آن علم به گوهر امور غیرممکن فرض می‌شود و لذا کسانی که ادعای دسترسی به معرفت را مطرح می‌کنند مردم‌فریب محسوب می‌شوند. گرگیاس و پیرون از جمله طرفداران این طایفه‌اند.

دیگر نیهیلیسم سیاسی که در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم طرفداران زیادی پیدا کرد نفی قدرت دولت و کلیسا را سرلوحهٔ برنامه‌های سیاسی خود قرار داده است. باکونین و کامو را می‌توان در زمرهٔ نیهیلیست‌های سیاسی به شمار آورد.

وجه دیگر نیهیلیسم فرااخلاقی است. به موجب این رویکرد هر نوع ارزش

---

1. Pyrrhon

اخلاقی مطلق مردود شمرده می‌شود. به نظر طرفداران این نحله نیک و بد و به طور کلی ارزشهای اخلاقی معلول شرایط اجتماعی و احکام فرهنگی است و لذا نمی‌توان آنها را مطلق انگاشت.

گونهٔ دیگر نیهیلیسم جنبهٔ وجودی (Existential) دارد. در این مکتب زندگی و به طور کلی هستی به هیچ وجه دارای معنا و اعتبار ماهوی و ذاتی نیست و لذا باید به آن بها داد.

پنجمین وجه نیهیلیسم به حقیقت (Aletheological Nihilism) معطوف است. طرفداران این گونه نیهیلیسم بر این باورند که هیچ حقیقتی وجود ندارد و آنچه هست اعتقادی است که در طول زمان واجد وصف حقیقت شده است. ریچارد رورتی، فیلسوف معاصر امریکایی، در زمرهٔ این نیهیلیست‌هاست. به گفتهٔ او دانش را می‌توان برحسب دریافت و ادراک جوامع گوناگون واجد صورتهای گوناگونی دانست و چنین نتیجه گرفت که حقیقت واجد وحدت نیست و از این رو نمی‌توان آن را خودمانده و قائم به ذات دانست، بلکه متکی به اعتقادات جامعهٔ خاص است. و در این صورت می‌توان گفت که اعتقادات مزبور خود مسبوق به حقیقت‌اند.

هرچند طبقه‌بندی فوق به منظور سهولت بخشیدن به فهم ابعاد گوناگون نهیلیسم سودمند به نظر می‌رسد اما در بعضی از موارد ممکن است گونه‌ای تداخل میان انحا و صورتهای مختلف نیهیلیسم به وجود بیاید. بدین معنا که نیهیلیسم اخلاقی مستلزم نیهیلیسم معرفتی یا وجودی شود و یا جهان عاری از حقیقت، خود گستره‌ای بی‌معنا محسوب شود.

رویکرد نیچه به نیهیلیسم

در میان فلاسفهٔ معاصر نیچه بیش از هر کس به مفهوم نیهیلیسم توجه نشان داده است. اکثر پژوهندگان اندیشه‌های نیچه بخشی از تحقیقات خود را به این مفهوم اختصاص داده‌اند. اما این واژه بیش از همه اندیشهٔ هیدگر، دولوز و دریدا را به هم پیوند داده است. در سالهای ۱۹۳۵ تا ۱۹۴۵ هیدگر مناسبت میان نیهیلیسم و مدرنیته را مورد بررسی قرار می‌دهد. او بحث خود در این زمینه را با طرح تمایز

میان دو وجه نیهیلیسم، یعنی وجه کامل و وجه ناقص دنبال می‌کند.

به گفتهٔ او در نوشته‌های نیچه نیهیلیسم با معنای گوناگونی به‌کار رفته است. پاره‌ای از آنها قابل درک است. مثلاً وقتی می‌گوید تاریخ اندیشه‌های غربی تا زمان حال عبارت است از تاریخ نیهیلیسم، مراد او این است که نفی حیات به سود صلح، آرامش و امنیت در گسترهٔ تاریخ غرب همواره سرلوحهٔ هدفهای فرهنگی آن دیار قلمداد شده است. به سخن دیگر نیهیلیسم به یک معنا به دورانی تاریخی دلالت دارد که در سیر آن غریزهٔ بقا و تداوم حیات آدمیان را واداشت تا به طرح و تدوین قوانینی مبادرت جویند که آنها را قادر می‌سازد در سایهٔ آن، پندار چیرگی بر شرایط غیرقابل پیش‌بینی را در ذهن خود تقویت کنند.

یکی دیگر از مفاهیمی که نیچه برای نیهیلیسم قائل است، این است که سرانجام نفی حیات خود نافی خویش خواهد بود؛ بدین معنا که ارزشهایی که زندگی را کم‌ارزش نموده‌اند خود سبب بی‌اعتباری آنها خواهد شد. این وجه نیهیلیسم در نظریهٔ نیچه در اندیشه‌های شوپنهاور و بخصوص آموزهٔ «جهان‌زدگی» او به وضوح ملاحظه می‌شود. مسئله این است که چون ارزشها ابزاری در خدمت زندگی تلقی می‌شوند در نتیجه نمی‌توان آنها را فی‌نفسه گرامی داشت بلکه باید با آنها به گونه‌ای تراژیک برخورد نمود. بدیهی است که ما به سادگی نمی‌توانیم منظور نیچه را در بی‌ارزش شدن ارزشها درست درک کنیم. به سخن دیگر فهم مراد و مقصود او از «نیهیلیسم کامل» کاری است بس دشوار. امتیاز تفسیر هیدگر از نیهیلیسم در این است که او با طرح آموزه‌های خود دربارهٔ نیهیلیسم به سوءتعبیرهای رایج پایان داده است. وی نیهیلیسم را در پرتو این دو تقدیر بشری مورد توجه قرار داده است.

به نظر هیدگر بحث نیچه دربارهٔ نیهیلیسم در واقع جزء لاینفک حرکت او در جهت خلاف متافیزیک است.[1] نیچه این مطلب را در کتاب دانش طربناک تحت عنوان «خدا مرده است» مطرح کرده است. او در پارهٔ ۳۴۳ صریحاً اعلام کرده

---

1. Heidegger, *The Question Concerning Technology*, translated by William Lovitt, New York: Harper and Row, 1977, p. 61.

«بزرگترین حادثه از وقایع اخیر مرگ خدا» یا به عبارت دیگر اینکه ایمان به خدای مسیحیت توجیه خود را از دست داده است، اولین سایه‌های خود را بر سر اروپا می‌گستراند. هیدگر می‌گوید از لحن این پاره چنین برمی‌آید که مراد نیچه از مرگ خدا صرفاً مرگ خدای مسیحی است. بدیهی است که وقتی نیچه واژهٔ «خدا» یا «خدای مسیحی» را به‌کار می‌گیرد مرادش «جهان فراطبیعی» است. خدا اصطلاحی است که در اشاره به قلمرو ایده‌ها و ایده‌آلها به‌کار می‌رود. از زمان افلاطون و به طور کلی مرحلهٔ واپسین فلسفهٔ یونان و سپس مرحلهٔ استیلای مسیحیت افلاطونی، گسترهٔ فراحسی را جهان حقیقی و عالم مادی را جهان غیرحقیقی محسوب می‌کردند. این جهان وادی درد و رنج و حسرت و ناکامی و جهان حقیقی سرای سعادت و نیکبختی به حساب می‌آید.

به همین جهت اعلام مرگ خدا عبارت است از اینکه جهان فراحسی اعتبار و ارزش دیرین خود را از کف داده است. به سخن دیگر، متافیزیک و یا افلاطون‌باوری فلسفی به پایان خود رسیده است. نیچه فلسفهٔ خود را حرکتی در برابر متافیزیک و به تعبیری فراگردی در تقابل با افلاطون‌باوری می‌شناسد.[1]

اگر قبول کنیم که خدا مرده است یعنی دیگر از جهان فراحسی ایده‌ها خبری نیست و به طور کلی این گستره تأثیر دیرین خود را از دست داده است، دیگر چیزی در کار نیست که آدمی بتواند بدان چنگ اندازد و به وجود خویش جهت بخشد. حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا در چنین حالتی ما در ورطهٔ عدم سرگردان نمی‌شویم؟ اعلام مرگ خدا حاکی از تصدیق این واقعیت است که عدم بر همه جا سایه گسترده است. «عدم» در اینجا عبارت است از غیاب جهان فراحسی و تکلیف‌آور. اینجاست که به قول نیچه نیهیلیسم به عنوان میهمانی غریب از در درمی‌آید. بنابراین فهم «مرگ خدا» دارای همان اهمیتی است که مفهوم نیهیلیسم؛ بدین معنا که فهم یکی بدون در نظر داشتن دیگری امکان‌پذیر نخواهد بود.

نیچه به قول هیدگر نیهیلیسم را حرکتی تاریخی قلمداد می‌کند. بنابراین تعبیر

---

1. *Ibid.*, p. 61.

آن به‌گونه‌ای بینش و یا اعتقاد وافی به مقصود نیست. نیهیلیسم خود باعث حرکت تاریخ می‌شود. از این رو نباید آن را صرفاً یک پدیدهٔ تاریخی و یا جریانی فکری و فلسفی دانست که در عرض سایر اندیشه‌ها و تفکر مسیحی قرون وسطی، اومانیسم و یا روشنگری قابل طرح است.

نیهیلیسم را باید حرکت بنیادین تاریخ مغرب‌زمین به شمار آورد. نیهیلیسم حرکتی تاریخی ـ مردمی است که به قلمرو و عصر جدید کشیده شده است.[1] از این جهت نباید آن را صرفاً پدیدهٔ عصر حاضر و یا محصول قرن نوزدهم شمرد بلکه باید آن را حادثهٔ تاریخی پایداری به شمار آورد که والاترین ارزشها را فرودست می‌سازد. مراد از والاترین ارزشها خدا و یا ساحت فراحسی است که به گونه‌ای فاجعه‌انگیز بی‌مقدار می‌شود.

هیدگر در اینجا یادآور می‌گردد که نیچه از «نیهیلیسم ناقص» که خود متضمن نفی و نه گفتن است و «نیهیلیسم کامل یا کلاسیک» در قالب گزاره‌های ایجابی سخن گفته است. در واقع نیهیلیسم کامل یا کلاسیک صرفاً به نفی والاترین ارزشها نمی‌انجامد بلکه حرکتی است در برابر بی‌ارزش شدن. هیدگر می‌گوید ماهیت نیهیلیسم را نباید صرفاً در بی‌ارزش شدن والاترین ارزشها جست بلکه خودِ همین فراگرد راه را بر انشای ارزشهای نو هموار می‌سازد؛ بدین معنا که در جریان ارزش‌گذاری جدید گونه‌ای حرکت ایجابی وجود دارد. از این رو می‌توان گفت نیهیلیسم خود مستلزم دو حرکت است یکی سلبی و دیگری ایجابی. بدین ترتیب نیهیلیسم از دیدگاه او دارای معنایی ایهامی است.[2] در حرکت ایجابی نیهیلیسم جهان فراحسی و بی‌جان رها می‌شود و ساحت حسی و حیات‌بخش جانشین آن می‌گردد. هیدگر مدعی است که نیچه خود نتوانسته است بر نیهیلیسم و لاجرم متافیزیک چیره شود و به همین جهت در پایان آن قرار دارد.

در اینجا یادآوری این نکته ضروری است که به گفتهٔ هیدگر تاریخ متافیزیک غرب عبارت است از تاریخ غفلت از وجود و به سخن دیگر غفلت از تفاوت

---

1. *Ibid.*, pp. 62-63. 2. *Ibid.*, pp. 67-68.

میان وجود و موجود. این غفلت خود مستلزم گرفتار آمدن فاعل اندیشمند دکارتی به دغدغه‌های معرفتی جدید است. این ذهنیت همواره در پی چیرگی بر همهٔ موجودات دیواری نفوذناپذیر میان خویش و وجود برقرار می‌سازد. زبان علم، متافیزیک و تکنولوژی جملگی دارای ماهیتی واحد است و همگی آنها در حجاب کشیدن به چهرهٔ وجود نقشی چشمگیر ایفا می‌کنند. این برداشت از متافیزیک موجب شده تا هیدگر اعلام کند که نیچه به جای غلبه بر متافیزیک و گذر کردن از آن، آن را کامل کرده است. زیرا آموزهٔ ارادهٔ معطوف به قدرت، بازگشت جاودانه و اَبَرانسان نیچه باعث می‌شود که متافیزیک به بالاترین نقطهٔ اوج خویش برسد. در واقع انسان در این مرحله دیگر قادر نخواهد بود حقیقت خویش را کتمان کند. هیدگر می‌گوید نیچه اولین فیلسوفی است که این واقعیت را به زبان آورده است اما خود نتوانسته است از یوغ متافیزیک و نیهیلیسم رهایی یابد. حال باید دید آیا خود هیدگر توانسته است از قید این وضعیت خلاصی یابد؟ نیچه زندگی و تأیید زندگی را بدون نقد مورد توجه قرار داده است. به همین دلیل اگر ما ارادهٔ معطوف به قدرت را وجهی ارزشگذاری و زندگی‌بخشی به شمار آوریم در این صورت گرایش نیچه به هستی‌شناسانه کردن این آموزه ما را ناگزیر می‌سازد تا با دریافت هیدگر همصدا شویم.

هیدگر پارهٔ ۶۱۷ ارادهٔ معطوف به قدرت را مورد بحث قرار می‌دهد و می‌گوید ارزش هستی و به طور کلی جهان در تفسیر ما نهفته است. نیچه می‌گوید جهانی که ما با آن سر و کار داریم دروغین است، یعنی نه یک حقیقت که یک افسانه است. هیدگر می‌گوید در نظر نیچه ارزشها عبارت‌اند از دیدگاههایی که در آنها شرایط و حفظ و تداوم زندگی پیش‌شرط قرار می‌گیرد. اما باید گفت این ارادهٔ معطوف به قدرت است که وضع ارزش می‌کند و وجود را تعیّن می‌بخشد. بدین نحو، وجود خادم ارادهٔ معطوف به قدرت می‌گردد.

بدیهی است که مشکلاتی چند در نحوهٔ تفسیر هیدگر در مورد نسبت میان ارزشگذاری، ارادهٔ معطوف به قدرت و هستی وجود دارد. اولاً نیچه در هیچ جا نگفته است که ارادهٔ معطوف به قدرت، حقیقت وجود است و یا آن را تعین می‌بخشد. نیچه وقتی از هستی سخن می‌گوید مرادش موجودات است و نه

وجود صرف. آنچه را که هیدگر تحت‌عنوان وجود مطرح می‌کند همان چیزی است که نیچه از صیرورت و شدن مراد می‌کند. ثانیاً در اینجاست که با مشکل اصلی روبه‌رو می‌شویم. هیدگر بیش از حد در طرح نظریهٔ حفظ و گسترش در فلسفهٔ نیچه مبالغه نموده است. هیدگر در مقالهٔ «تعبیر نیچه، خدا مرده است» موضوع حفظ و گسترش حیات را بیش از حد اساسی جلوه داده است.[1]

این رویکرد تا حدی ایهام نیچه در مورد حفظ حیات را نادیده انگاشته است. نیچه این ایهام را در جایی که می‌گوید قویدستان باید خود را در برابر ناتوانان حفظ کنند، هرچه بیشتر مورد تأیید قرار می‌دهد. حال پرسش این است که قویدستان چه نیازی به حفظ و حراست از خویش دارند؟ مناسبترین پاسخ به این پرسش این است که قویدستان ناچارند در مقابل ضعیفان خود را حراست کنند چراکه علاقهٔ آنها به بقا و تداوم وجود محدودتر است و این نیاز را کمتر احساس می‌کنند. متافیزیک در کلیهٔ وجوه خویش به نظر نیچه همواره جانب ناتوانان را گرفته است و این را باید نقطهٔ قوت ناتوانان دانست. در واقع این تنها دفاع ضعیفان در برابر عدم قطعیت و خشونت زندگی است. همان‌گونه که قبلاً نیز گفته شد، متافیزیک به عنوان مبارزه‌ای پایدار در راه حفظ حیات معنایی است که نیچه به نیهیلیسم می‌دهد. بدین نحو، درمی‌یابیم که چگونه حفظ حیات درست در تقابل با گسترش و ارتقای آن قرار می‌گیرد. به همین دلیل نمی‌توان با این تفسیر هیدگر در مورد نیچه موافقت نمود که ارادهٔ معطوف به قدرت شرط لازم برای اثبات ذخیره‌ای پایدار محسوب می‌شود.[2] با این حال بدون استناد به این شرط، هیدگر قادر نیست ثابت کند که ارادهٔ معطوف به قدرت خود متضمن محو وجود به نام فاعل اندیشنده است. در حقیقت می‌توان این‌گونه استدلال کرد که دریافت نیچه از ارادهٔ معطوف به قدرت را می‌توان در جهت رمزگشایی و بنیان‌فکنی ذهنیت مدرن به‌کار گرفت.

همان‌گونه که قبلاً نیز یادآور شدیم می‌توان این ایرادها را به تفسیر هیدگر از نظریهٔ نیچه مطرح کرد. نخست آنکه به سختی می‌توان تفاوت میان نیهیلیسم

---

1. *Ibid.*, p. 73. 2. *Ibid.*, p. 103.

ناقص و کامل را برحسب آگاهی تبیین کرد. دوم آنکه ما نمی‌توانیم این گفتهٔ هیدگر را که مدعی است نیچه هیچ‌گاه ماهیت نیهیلیسم را نشناخته بپذیریم و قبول کنیم که نیچه از ماهیت و سرشت نیهیلیسم غافل بوده است. دیگر آنکه هیدگر چیزی راجع به دلیل و چگونگی ادعای نیچه در مورد جنبهٔ ایجابی و طربناک نیهیلیسم کامل نگفته است و به همین جهت مسائل و مشکلات مهمی را نادیده گرفته است.

در عین حال باید اذعان کرد که چیرگی برخود و صیانت نفس در زمرهٔ مضامین اصلی و بنیادین فلسفهٔ نیچه محسوب می‌شود. به همین دلیل بر ماست که ثابت کنیم تفسیری غیر از تفسیر هیدگر در مورد ارادهٔ معطوف به قدرت امکان‌پذیر است. به همین علت است که کتاب نیچه و فلسفه، اثر دولوز را باید منبعی مغتنم در این زمینه به‌شمار آورد. می‌توان گفت که نظریهٔ دولوز در کتاب فوق تنها بدیلی است که در مقابل نظریه‌های هیدگر وجود دارد.

ژیل دولوز مدعی است که نیهیل (nihil) به هیچ وجه بر عدم در مقابل وجود دلالت نمی‌کند بلکه بر ارزش سلبی اطلاق می‌شود. بدین معنا که وقتی حیات مورد انکار و بی‌اعتباری قرار گرفت، ارزشی سلبی به خود می‌گیرد. فرودست و ارجمند دانستن چیزی همواره مستلزم نوعی اسطوره و افسانه هم هست. یعنی در پرتو گونه‌ای اسطوره و حکایت واقعیات تحریف می‌شود و ارزش آنها مورد بی‌مهری قرار می‌گیرد. نیچه در کتاب دجال می‌گوید:

> مسیحیت در تقابل با نوع والاتر انسان تا سرحد مرگ جنگیده است. همهٔ غریزه‌های بنیادین این گونه انسان را مطرود ساخته و از چکیدهٔ آنها تنها بدی را نگاه داشته است؛ همواره بشر نیرومند را نمونه‌ای ناپسند و مطرود شناخته است. مسیحیت از هر چیزِ ناتوان و پست و بدسرشت جانبداری کرده است ... با تعلیم انسان به اینکه ارزشهای والای معنوی را چیزی گناه‌آلود، گمراه‌کننده و وسوسه‌آمیز احساس کند، سرشتهایی را که از دیدگاه معنوی نیرومند هستند تباه کرده است (دجال، ۵).

مسیحیت به طور کلی زندگی در عالم حس و واقعیت را سخت غیراصیل و

گمراه کننده تلقی می‌کند و ارزشی سلبی به آن می‌دهد. فرض جهانی فراسوی عالم شهادت، به گفتهٔ نیچه، خود مستلزم اثبات ارزش برای عالم غیرمحسوس است و به همین اعتبار باور به چنین قلمروی، خود مقوم طرح اسطوره‌ای خیالی برای آن است. در واقع گرامی داشتن گسترهٔ فوق‌طبیعت و بی‌زمان خود متضمن نفی زندگی در این جهان خواهد بود. نیچه نفی ارزش حیات را وجهی «ارادهٔ معطوف به انکار» می‌داند و می‌گوید میل به انکار راه را بر میل به انهدام و ویرانی می‌گشاید و به طور کلی در میل به نفی و عدم خلاصه می‌شود. دولوز می‌گوید نفی (nihil) در اصطلاح نیهیلیسم به عنوان وجهی از ارادهٔ معطوف به قدرت در لباس مفاهیمی چون عالم معنا، عالم جبروت، عالم لاهوت، عالم عقول، عالم غیب و عالم علوی متجلی می‌شود. در چنین رویکردی هر چیز که به عالم محسوس تعلق می‌گیرد کم‌ارزش یا بی‌ارزش جلوه می‌کند و هرچه بیشتر از مکان و زمان فاصله داشته باشد بر ارزش آن افزوده می‌شود.

دولوز به معنای متعارف دیگری هم اشاره می‌کند و می‌گوید نیهیلیسم در این معنا مستلزم اراده نیست بلکه بر کنش‌پذیری و انفعال دلالت دارد. بدین معنا که ما در مقابل عالم فراحسی و فراطبیعی ــ که با تعبیرات مختلفی چون عالم معقول، عالم علوی، عالم مجرد و عالم مفارق و نظایر آنها بیان می‌شود ــ واکنش نشان می‌دهیم و این واکنش خود متضمن نفی این مفاهیم است. این بی‌ارزش دانستن مقولات یادشده خود حاکی از شورش و واکنشی است که ما در مقابل ارزشهای متعالی مزبور از خود نشان می‌دهیم و می‌گوییم در پس پردهٔ این عالم هیچ چیز نهفته نیست؛ یعنی وقتی حجاب از چهرهٔ جهان برمی‌داریم در پس آن با هیچ مواجه می‌شویم. نیچه برای اثبات این معنا در قسمت «خرد در پهنهٔ فلسفه» در کتاب شامگاه بتان یادآور می‌شود که جهان دیگر مطلقاً اثبات‌پذیر نیست. بدین معنا که وقتی به ما می‌گویند جهان حقیقی برپایهٔ و در تقابل با جهان واقع به وجود آمده است به چالش برمی‌خیزیم و آن را پنداری بیش نمی‌شماریم. انسان دیونوسوسی در مقابل جهان حقیقی واکنش نشان می‌دهد.

دولوز در تحلیل رویکرد نیچه به این مفاهیم می‌گوید نیهیلیست خیر، حقیقت و خدا را نفی می‌کند و برای عالم فراحسی اعتباری قائل نمی‌شود. در

اینجاست که عدم و نیستی واجد ارزش می‌گردد و حقیقت پیدا می‌کند. این مرحله (مرحلهٔ دوم) از مفهوم نخست اراده ناشی می‌شود. در مرحلهٔ نخست، حیات و زیست در این جهان از اوج قلهٔ ارزشهای متافیزیکی مورد ارزیابی منفی قرار می‌گیرد. اما در مرحلهٔ بعد حیات و زیست در این جهان با فقدان مفهوم و غایت روبه‌رو می‌شود و همین امر آن را به ورطهٔ نیهیلیسم سوق می‌دهد. در مرحلهٔ نخست گوهر و ماهیت در تقابل با عوارض و اوصاف غیرذاتی قرار می‌گیرد و به طور کلی حیات در حیطهٔ عوارض و نمودها اعتبار می‌گردد، اما در مرحله دوم ما به ناچار ماهیت و گوهر را نفی می‌کنیم و نمودها و عوارض را به جای خود رها می‌کنیم و هر چیزی را نمود می‌شماریم. در مرحلهٔ نخست، نیهیلیسم اساس و بنیاد خویش را در میل به انکار چونان جلوهٔ بارز ارادهٔ معطوف به قدرت مجسم می‌سازد اما در معنای دوم نیهیلیسم به نوعی تاریک‌بینی ناشی از ضعف و بی‌مایگی دلالت دارد، و به طور کلی تکیه‌گاه خود را در زیست انفعالی می‌جوید. در مرحلهٔ زیست فعال نیروهای کنشگر و پرتکاپو دست اندرکارند، اما در زیست انفعالی نیروهای کنش‌پذیر جانشین قوای فعال می‌شوند و به طور کلی اثبات جای خود را به سلب، و ایجاب به نفی و انکار می‌دهد. گفتنی است که وجدان بیمار و خوی برده‌صفت نمود بارز روحیهٔ کنش‌پذیر و منفعل محسوب می‌شود. در این شرایط است که خاطرات تلخ و آزاردهنده در آدمی زنده می‌شود و حس کینه و انتقام‌جویی و انزجار جانشین عشق و دوستی و مودت می‌گردد. می‌توان گفت اصل فراموشی و گذشت و سعهٔ‌صدر از ویژگیهای بارز حاکمیت نیروهای فعال است ولی با چیره شدن نیروهای کنش‌پذیر و منفعل این خصوصیات دیونوسوسی جای خود را به یادآوری خاطرات تلخ و نامطبوع می‌دهد. دولوز می‌گوید ارادهٔ معطوف به عدم با حاکمیت نیروهای کنش‌پذیر و انفعالی همراه است. در این اوضاع است که زندگی صورتی انفعالی به خود می‌گیرد و نفی و انکار جای تصدیق و اثبات را می‌گیرد. دولوز صورت اول را نیهیلیسم منفی (negative nihilism) و صورت دوم را نیهیلیسم انفعالی (reactive nihilism) می‌داند.

به طور کلی نیهیلیسم انفعالی تداوم نیهیلیسم منفی محسوب می‌شود. وقتی

نیروهای انفعالی حاکم شد و جای نیهیلیسم منفی را گرفت، مرگ خدا فرامی‌رسد. خدا مرده است اما باید پرسید علت مرگ او چه بوده است؟ پاسخ نیچه این است که علت مرگ خدا را باید در ترحم و شفقت جستجو کرد چراکه خداوند خود را در اثر ترحم بیش از حد نابود کرده است. عنصر رحمانی را باید مسبب اصلی مرگ او به شمار آورد. مرگ خدا در اثر رحمانیت وی عارض شد و افراط در بخشایش و رحمانیت او را به حالت نزع انداخته است.

زرتشت از پاپ پیر پرسید:

> تو که تا پایان او را خدمت کردی می‌دانی او چگونه مرد؟ آیا درست است که می‌گویند رحم و رحمانیت او را خفه کرد؟ پاپ پیر پاسخی نداد؛ بل شرمسار و با چهرهٔ دردآلود و گرفته روی به دیگر سوی گرداند (چنین گفت زرتشت، بخش چهارم، «بازنشسته»).

در واقع رحمانیت خداوند بیشتر در عشق او به رنجبران و مستمدان متجلی شده و از این رهگذر او را به مسلخ برده است. شاید بتوان گفت که این خصوصیت خدای مسیحیت نمودی از حاکمیت نیروهای انفعالی بود. وقتی مستمندان و ناتوانان و ستمدیدگان در پرتو رحمانیت خدا بر زمین حاکم شدند، نیهیلیسم ناشی از چنین رحمانیتی بر زمین مستولی شد. در واقع رحمانیت و مودت خدا خود مظهر ارزشهای والای متافیزیکی بود و همین امر زمینهٔ چیرگی نیهیلیسم منفی را فراهم کرد. اما دیدیم که چون ستمدیدگان و بیچارگان بر اوضاع چیره شدند رفته رفته زمینهٔ قتل خدا را فراهم کردند و سرانجام نقشهٔ خویش را عملی نمودند. زیرا نمی‌خواستند که او شاهد و ناظر اعمال زشت آنان باشد. آنها بر مولود خداوندی تکیه زدند. از این روست که آنها ارزشی فراسوی زندگی این جهانی را به رسمیت نمی‌شناسند. در واقع سلاحی را که خدا در اختیار آنها قرار داده بود (تلخکامی، کینه، نفرت و وجدان بیمار) علیه خود او به‌کار گرفتند. از این رو دولوز مدعی است که قاتل اصلی خدا کسی نیست جز انسان منفعل و کنش‌پذیر (reactive man). اینجاست که انسان واپسین به میدان آمد زیرا که او فرزند قاتل خداوند بود.

در این حکایت همان نتایج معروف از دیدگاه دولوز قابل تشخیص است. نیهیلیسم انفعالی و کنش‌پذیر سرانجام جای نیهیلیسم منفی را گرفت و بر اوضاع مسلط شد. خداوند نخست با ترحم خویش زمینهٔ بسط و گسترش نیهیلیسم منفی را فراهم کرد اما همین امر موجب به قتل رسیدن او گردید و از آنجا انسان‌واپسین مسلط گشت و نیهیلیسم انفعالی جای نیهیلیسم منفی را گرفت. وقتی انسان واپسین از سمت مغرب هویدا شد، ارزشهای تازه‌ای را وضع نمود و آنها را جانشین ارزشهای متافیزیکی (خداوندی) کرد و ارزشهای او در نظریه انطباق و تکامل داروینی متبلور گردید.

به طور کلی پیشرفتهای علمی ـ تکنولوژیک و بسط و گسترش مدرنیته، و سعادت و نیکبختی برای همهٔ افراد و آحاد جامعه خود نماد و نمود چیرگی انسان واپسین بر روی زمین محسوب می‌شود. انسان غربی خدا را از اریکهٔ قدرت به زیر کشید و او را به قتل رساند و امروزه چاره‌ای جز تکیه بر مسند او ندارد. او نظام ارزشی تازه‌ای را وضع و اجرا کرده است و دیگر راهی جز پیروی از آن ارزشها باقی نگذاشته است. انسان جدید با تکیه بر مسند خداوندی نظام ارزش‌شناختی تازه‌ای را جانشین سامان ثواب و عِقاب متافیزیکی نموده است.[1]

وقتی نیچه گزارهٔ «خدا مرده است» را در چنین گفت زرتشت بیان می‌کند، برای نخستین بار وجود خدا را به تألیف زمان و وجود مستند می‌کند. یعنی وجود واجب. در «بازنشسته» در بخش چهارم چنین گفت زرتشت آمده است: «نکند خدای پیری که روزگاری همه عالم به او ایمان داشت دیگر وجود ندارد؟» پاپ پیر غم‌زده پاسخ می‌دهد: «هم چنین است و من این خدای پیر را تا آخرین لحظه‌اش خدمت کردم. اما اکنون از خدمت بازنشسته شده‌ام. بی‌خدا گشته‌ام و با این همه از او نیستم و دیگر ساعتی شاد نیستم، مگر با خاطره‌هایم.»

در قسمت بالا نیچه خدا را با مفهوم صیرورت، تاریخ و تمثیل بشریت مقرون

---

1. Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, translated by Hugh Tomlinson, New York: Columbia University Press, pp. 147-152.

کرده است، یعنی او را در گسترهٔ زمان قرار داده است. او گزاره‌های عقلی متافیزیکی را به گزاره‌ای ترکیبی و غیرتحلیلی تبدیل نموده است. در حقیقت گزارهٔ ترکیبی عبارت است از قضیه‌ای که در آن محمول از حوادث و رویدادهای واقعی تشکیل یافته و حال آنکه قضیه تحلیلی پیشینی عبارت است از قضیه‌ای که محمول ذاتی موضوع است و چیزی بر آن نمی‌افزاید. حمل مرگ به خدا او را از مرتبهٔ واجب به ممکن تنزل می‌دهد. این است غایت الهیات مسیحی.

رویکرد واتیمو به نیهیلیسم

جیانی واتیمو، فیلسوف معاصر ایتالیایی (۱۹۳۶ ـ)، در ضمن گردآوری تحقیقات خویش تحت عنوان پایان مدرنیته، نیهیلیسم و هرمنوتیک در فرهنگ پست‌مدرن به مسئلهٔ نیهیلیسم می‌پردازد و با تکیه به تأویلهای هیدگر در مورد این مقوله مدعی است که باید نیهیلیسم فلسفی را در عصر حاضر جدی گرفت. به گفتهٔ او واژهٔ نیهیلیسم اروپایی از نوشته‌های پراکندهٔ نیچه تحت عنوان ارادهٔ معطوف به قدرت سرچشمه گرفته است. کتاب با این جملهٔ نیچه آغاز می‌شود که «نیهیلیسم چون میهمانی غریب در کنار در ایستاده است. مراد نیچه از طرح این گزاره چیست؟ چرا نیهیلیسم میهمانی غریب معرفی شده است؟» واتیمو می‌گوید مراد نیچه از فلسفهٔ نیهیلیسم این است که کلیهٔ مدعاهای اندیشهٔ متافیزیک سنتی مورد موشکافی قرار گرفته تا معلوم شود که حقیقت، ماهیت و جوهر، خدا و روح چیزی نیستند جز ارزشهایی ذهنی و نباید آنها را خارج از حیطهٔ اعتقادات و باورها مورد توجه قرار داد. وقتی متافیزیک در پرتو روش نیهیلیستی بنیان‌فکنی شود معلوم می‌شود که این مقوله به عنوان علمی خاص صرفاً خطاهای اساسی انسان را مورد بحث قرار می‌دهد. نیچه بر این باور است که در سایهٔ اندیشهٔ نیهیلیستی می‌توان ثابت کرد که حقایق متافیزیکی صرفاً به ارزشهای ذهنی افراد، گروهها، جوامع و اقوام معطوف است و نباید گوهری پایدار، ثابت و الهی را در آنها جستجو کرد. از این رو نیهیلیسم قادر است خرد متکی به حقیقت متافیزیکی را در قلمرو علم، فلسفه و هنر به چالش گیرد. غایت پروژهٔ نیهیلیسم، به تفسیری، عبارت است از بر ملا کردن اسرار مکتوم کلیهٔ

نظامهای عقلی و اثبات این امر که منطق یعنی ابزار اساسی متافیزیک چیزی نیست جز نوعی خطابه و سخنوری. اندیشه‌هایی که داعیهٔ کشف حقیقت را دارند چیزی جز فرانمود ارادهٔ معطوف به قدرت نیستند. ازدیدگاه نیهیلیسم تفاوت میان حقیقت و خطا تفاوتی است گمراه‌کننده و طرد یکی خود متضمن طرد و نفی دیگری است.[1]

نظریهٔ نیهیلیسم اروپایی را باید جزء لاینفک «فلسفهٔ دگرسانی» به شمار آورد. نیچه و هیدگر را باید بنیان‌گذاران این فلسفه دانست. بحث اصلی این رویکرد فلسفی این است که تمایز میان حقیقت و خطا، صدق و کذب، جوهر و عرض، بود و نمود، عقل و احساس و نظایر آن را باید منحل اعلام کرد چراکه زمینه و پایه‌ای استوار خارج از زبان و مفاهیم ناشی از آن برای استناد وجود ندارد؛ زیرا مدتهاست که خدا مرده است. او دیگر وجود ندارد تا تمایز مزبور را در سایهٔ وجودش توجیه کنیم. وقتی خدا مُرد، اساس و پایهٔ اندیشه عقلی نیز متزلزل گردید و معلوم شد که دگرسانیهای یادشده محصول ارادهٔ معطوف به قدرت هستند و نمی‌توان آنها را به ذات الهی و یا عقل متعالی فراسوی محدودهٔ ذهن آدمی مستند نمود. مراد از گفتهٔ اخیر این است که هر چیزی که ما در برخورد با واقعیت جهان فرض می‌کنیم چیزی جز تفسیر نیست. بنابراین اشیا و امور همواره برحسب ارزشهای ذهنی ماست که تأویل می‌شود. به عبارتی، تنها جهانِ قابلِ دریافت، گسترهٔ دگرسانیهاست؛ بدین‌معنا که ما جز تعبیر و تفسیر در این عالم کار دیگری نمی‌توانیم انجام دهیم.

به طور کلی «فلسفهٔ دگرسانی» در پی آن است تا همهٔ حقایق متافیزیکی و نظامهای منطقی را درهم ریزد و در پشت این نظامها چهرهٔ ارادهٔ معطوف به قدرت را بر ملا کند. با این حال، به گفتهٔ واتیمو، این فلسفه به هیچ وجه درصدد نیست تا حقیقت تازه‌ای را جانشین حقیقت متافیزیکی نماید بلکه می‌کوشد ثابت کند که در این عصر برای انسان راه گریزی از تأویلهای گوناگون وجود ندارد. آنچه را همه حقیقت می‌خوانند تأویل و تفسیری بیش نیست. زیرا با مرگ

---

1. "Philosophy of Difference"

خدا همهٔ ارزشها ساقط شده است و حقیقت که والاترین ارزش است نیز از این قاعده مستثنی نیست.

در واقع واتیمو می‌گوید میان رویکرد نیچه با هیدگر در بحث نیهیلیسم تفاوتی جزئی وجود دارد. نیچه مرگ خدا و بی‌ارزش شدن والاترین ارزشها را پیامد اصلی نیهیلیسم می‌شمارد اما هیدگر مدعی است که با ظهور و انتشار نیهیلیسم وجود به ارزش فرو کاسته می‌شود. از این رو تنزیل وجود به ارزشی خاص سبب می‌گردد که خود وجود هم در ضمیر فاعل اندیشنده‌ای که کاشف ارزشهاست متمرکز شود و ماهیتی ذهنی پیدا کند. به نظر هیدگر نیهیلیسم مستلزم این مدعاست که وجود وجه استقلالی و بنیادین خود را از کف می‌دهد و به دهلیز ذهنیت آدمی سقوط می‌کند. دلیل مرگ خدا این است که آدمی دیگر نیاز به کشف علل غایی و یا اعتقاد به روح جاودانه ندارد.

واتیمو می‌گوید ریشهٔ «نیهیلیسم کامل» را باید در زیادت و بی‌اعتباری والاترین ارزشها جستجو کرد. در نظر یک نیهیلیست تمام‌عیار و کامل حتی منحل شدن والاترین ارزشها به هیچ وجه متضمن انشای ارزش به معنای دقیق کلمه نیست. در چنین شرایطی جهان به افسانه بدل می‌شود. بدیهی است این جهان حقیقی نیست که به افسانه مبدل می‌شود بلکه جهان به معنای کلی آن است. در واقع افسانهٔ یادشده افسانه به معنای مطلق آن نیست زیرا حقیقتی در میان نیست که آن را به صورت نمود و یا پندار بر ما معلوم دارد. مفهوم افسانه معنای خود را به کلی از دست نمی‌دهد بلکه ما را از منتسب داشتن به پدیدارهایی منع می‌کند که روزگاری در میان مباحث متافیزیک در قیاس با وجود صرف مورد بحث قرار می‌گرفت. هیدگر مدعی است که یک نیهیلیست تمام‌عیار کسی است که بتواند تجربهٔ افسانه‌وار واقعیت را که تنها امکان آزادی محسوب می‌شود درک کند و آن را با آغوش باز بپذیرد.[1]

واتیمو در مقاله‌ای که در کتاب نیچه و خطابهٔ نیهیلیسم به چاپ رسانده نیهیلیسم

---

1. Gianni Vattimo, *The End of Modernity*, Baultimore: Johns Hopkins University Press, 1988, pp. 19-30.

فعال و منفعل را مورد تحلیل قرار داده و مدعی است که تقسیم نیهیلیسم به این دو وجه بر حسب قدرت روحی است که قابل شناخت می‌شود. بنابه تعبیر او از نظر نیچه نیهیلیسم دارای مفهومی مبهم (Zweideutig) است. در بعضی از موارد نیهیلیسم ممکن است نمود قدرت روح و در موارد دیگری دلیل ضعف و زوال روح باشد. مورد اول نیهیلیسم فعال و مورد دوم به نیهیلیسم واکنشی (منفعل) تعبیر می‌شود. نیهیلیسم منفعل واکنشی است چراکه عالی‌ترین ارزشها در معرض فروپاشی قرار می‌گیرد. در چنین شرایطی است که قبول انهدام دشوار است و در کوششی برای تسکین قلب و عسرت ناشی از آن فرد به انواع دستاویزهای سیاسی، مذهبی، اخلاقی و هنری متوسل می‌شود. واتیمو می‌گوید مراد از واکنشی بودن، حالتِ انفعال و بی‌تحرکی و لاجرم کنش‌پذیری است.

اگر نیهیلیسم جرئت نفی خدا را فراهم آورد، به این معنا که هیچ‌گونه بنیاد عینی قابل اعتنا نیست، در این صورت نیهیلیسم حداقل به دو معنا ماهیتی فعال و کنشگر خواهد داشت. نخست آنکه در چنین وصفی نیهیلیسم صرفاً به برملا ساختن هیچی موجود در بنیاد معناها و ارزشها محدود نمی‌شود بلکه تفسیرها و ارزشهای نوینی را مطرح می‌کند. تنها نیهیلیسم منفعل است که می‌گوید نیازی به غایات و معناها وجود ندارد.

دوم آنکه نیهیلیسم دارای قدرتی ویرانگر می‌شود و براساس روحی توانمند و بالنده و پرتحرک منطق روزمره را رها می‌کند و منطق تازه‌ای را در راه ایجاد ارزشها و معانی نو به‌کار می‌گیرد. در شیوهٔ زندگانی رمگان نیهیلیسم منفعل و واکنشی حاکم می‌شود و تفسیرها ماهیتی عینی و غیرشخصی به خود می‌گیرد. زیرا در چنین صورتی شجاعت و جرئت طرح تفسیرهای فردی وجود ندارد و فرد خود را در پشت صف‌آرایی‌های اجتماعی پنهان می‌کند. در شرایط حکومتِ نیهیلیسمِ منفعل، فردیت و خلاقیت ناپدید و جمع‌گرایی جانشین آن می‌شود. بر عکس اولی، شیوهٔ توانمند زیست همواره می‌کوشد تفسیرهای خلاق و پرتوانی در مورد جهان و ساز و کار آن به دست دهد. به طور کلی نیهیلیسم فعال آدمیان را قادر می‌سازد تا از مرتبهٔ حفظ نفس درگذرند و به پایگاه اَبَرانسان دست یابند. در خاتمه باید گفت که برداشت واتیمو از نیهیلیسم فعال متضمن غایت اَبَرانسان

است و همهٔ کوششها را در گذشتن از مرتبهٔ انسان واپسین متمرکز می‌سازد.

به طور کلی نیهیلیسم اوضاعی را وصف می‌کند که در آن، میان تجربهٔ ما از جهان و نظام مفاهیم مورد استفاده در تفسیر رویدادهای جهان، شکاف ایجاد می‌شود. بدیهی است که نباید عوارض و آثار نیهیلیسم را با علتهای آن اشتباه گرفت. بعضی از عوارض نیهیلیسم از نظر نیچه عبارت‌اند از افسردگی اجتماعی، تباهی تن‌کارشناختی، بدبینی فراگیر و نظایر آن. تفسیر مسیحی اخلاقی از پدیده‌های عالم و وجود انسان دوهزار سال است که بر افق فرهنگ اروپایی سایه‌گستر است. در حقیقت در گسترهٔ نیهیلیسم است که والاترین ارزشها، خود را ارزش‌زدایی می‌کنند. در واقع در جریان رشد و گسترش نیهیلیسم از یک نهایت به نهایت دیگر می‌رسیم، یعنی از اعتقاد استوار دینی به باور به هیچ سیر می‌کنیم.

نیچه در کتاب ارادهٔ معطوف به قدرت صریحاً اعلام می‌کند که نیهیلیسم خود حاکی از مرحله‌ای انتقالی و آسیب شناختی است (پارهٔ ۱۳). به طور کلی نیهیلیسم چیزی است که انسان باید آن را تجربه کند. نیچه علتهای نیهیلیسم را متعدد و در عین حال سخت غامض می‌انگارد. به نظر او تجربهٔ جدید نیهیلیسم را می‌توان گونه‌ای تقدیر انسان غربی به شمار آورد زیرا نتیجه و پیامد منطقی ارزشها و آرمانهایی است که آدمیان در طی قرون و اعصار متمادی به آنها باور داشته‌اند. یکی از آثار و پیامدهای اعتقاد به ارزشهای اخلاقی، رشد و گسترش حقیقت‌جویی و به طور کلی ارادهٔ معطوف به حقیقت است. مصداق بارز این معنا را می‌توان در اعترافات مسیحی به خوبی دریافت. همین ارادهٔ معطوف به حقیقت است که اساس پژوهشهای جدید علمی را قوام بخشیده است. این اراده در جریان تکوین خود حتی اساس و ارکان مسیحیت را هم در معرض پرسشی پیگیر قرار داده است.

نیچه در پارهٔ ۵ ارادهٔ معطوف به قدرت اعلام می‌کند که در میان نیروهایی که اخلاق می‌پرورد حقیقت‌جویی را می‌توان نام برد. این نیرو سرانجام رو در روی اخلاق می‌ایستد و فرجام و چشم‌انداز یکسوگرانهٔ آن را کشف و دروغ‌زنی مزمن در آن را شناسایی می‌کند. نیچه می‌گوید اینک در وجود خویش نیازهایی را

کشف می‌کنیم که قرنها تفسیر اخلاقی در ما به وجود آورده است، نیازهایی که اکنون به عنوان نیاز به ناراستی و عدم حقیقت بر ما جلوه‌گر می‌شود. از سوی دیگر ارزشی که ما زندگی را به خاطر آن تاب می‌آوریم ظاهراً بر پاشنهٔ همین نیازها می‌چرخد؛ این تعارض و تناقض، یعنی گریز از ارزیابی آنچه می‌شناسیم و نیز مجاز نبودن به ارزیابی دروغهایی که دوست داریم به خودمان بگوییم به یک فراگرد فروپاشی و تجزیه مبدل می‌شود.

مراد نیچه این است که ما باید تجربهٔ نیهیلیسم را ضرورتاً از سر بگذرانیم تا درک کنیم که «این ارزشها» واقعاً به چه درد ما می‌خورد. اما سرانجام به ارزشهای تازه‌ای نیاز خواهیم داشت. همان‌گونه که گفته شد پا به پای مسیحیت، متافیزیک افلاطون و سپس فلسفهٔ کانت برپایهٔ نظریهٔ دو جهان شکل گرفته است. در چارچوب این نظریه جهان حقیقی از ارزشی متعالی برخوردار شده، اما در مقابل جهان ظاهری به عنوان گستره‌ای غیراصیل و توهم‌آمیز سرانجام به افسانه بدل شده است. در فلسفهٔ غربی روح و جان به زیان کالبد مادی استعلا یافته و همواره زندگی زمینی ناارجمند و فرودست شمرده شده و راه رهایی در اعتقاد به حیات غیرزمینی (ملکوتی) است. آرمان مسیحی در واقع در ملکوت آسمان مجسم گردیده است. این گستره فراسوی زمان و مکان قرار دارد. نیچه می‌گوید این آرمان مسیحی خود متضمن نگرشی بدبینانه نسبت به جهان زمانمند است (دجال، ۳۴). به طور کلی تحقیق پیرامون مقولات اخلاقی چون نیک و بد اساساً بر ارزشهای نهیلیستی استوار است چراکه بر اعتقاد به فراسوی حدوث و صیرورت و تاریخ اتکا دارد.

نیچه در بحث از سقوط ازرشهای جهان‌شمول، یادآور می‌شود که هیچ‌انگاری همچون حالتی روانی در جریان زمان تحقق خواهد یافت و آدمی درخواهد یافت که در رویدادها معنا و جهتی را جستجو کرده است که در آنها چنان معنا و جهتی وجود ندارد. اینجاست که نیچه نیست‌انگاری را اعتراف به اتلاف مزمن نیرو می‌شمارد. در چنین وضعیتی آدمی نزد خویش شرمگین می‌شود چراکه فکر می‌کند این همه وقت خویش را در فریفتن خود تلف کرده است.

نیهیلیسم چونان حالتی روانی صورت دیگری هم دارد و آن اینکه انسان کشف کند که این عالم صیرورت دارای هیچ هدفی نیست و پشت این عالم هیچ وحدت بزرگی نهفته نیست. در اینجاست که آدمی بر چنین عالمی خط بطلان می‌کشد و دنیایی ماورایی را ابداع می‌کند. اما وقتی سرانجام پی می‌برد که آن دنیا هم خود معلول نیازهای روانی اوست و او هیچ‌گونه حق و اختیاری بر آن دنیای مصنوع ندارد آخرین صورت نیهیلیسم بر او مستولی می‌شود. اینجاست که ناچار است به عالم صیرورت و تاریخمند به عنوان تنها واقعیت اعتراف کند و از هر گونه اعتقاد و دست‌یابی به فرمانهای پسین و الوهیتهای دروغین دست بشوید (ارادهٔ معطوف به قدرت، ۱۲).

نیچه در خاتمه یادآور می‌شود که همگی این ارزشها از نظر روان‌شناختی، نتیجهٔ چشم‌اندازهای معینی از سودمندی است و هدف اصلی آنها حفظ و تحکیم صورتهای انسانی سلطه است. اما افسوس که به خطا ما آنها را در گوهر اشیا فرافکنده‌ایم. اینجا در پایان کار ما همچنان با ساده‌اندیشی اغراق‌آمیز با آدمی در قالب خویشتن روبه‌رو می‌شویم. نیچه می‌گوید همهٔ ارزشها و آرمانها فراگردی را طی می‌کنند که در آغاز کار همچون دروغ و توهم متولد می‌شوند و رفته رفته صورت اعتقادی به خود می‌گیرند و سرانجام به فضیلت تغییر نام می‌دهند (انسانی، بیش از حد انسانی، ۹۹).

تکوین ارزشها در جریان شکل‌گیری قدرت است که دگرگون می‌شود. به گفتهٔ او نیهیلیسم آرمانی است که به بالاترین مرتبهٔ توانمندی روح تعلق دارد. نیچه در اینجا اضافه می‌کند که شاید نیهیلیسم به عنوان انکار یک دنیای راستین و انکار هستی، خود شیوهٔ خدایی اندیشیدن باشد (ارادهٔ معطوف به قدرت، ۱۵).

انسان در والاترین خواستها و ارزشهای خویش خدا را به عنوان یک حقیقت مفروض داشته و طی هزاران سال در خدا فانی گشتن یا «فنای فی الله» را در سر پرورانده و سرانجام به ناچار به بی‌خدایی روی آورده است. اما باز از کمال مطلوب خویش چشم نپوشیده و حتی یکی از آخرین گروندگان به متافیزیک یعنی کانت، شیء فی‌نفسه را مطرح نموده و کمال مطلوب را در آن جسته است (همان، ۱۷).

نیچه می‌گوید نیهیلیست تمام‌عیار و کامل، زشتی را به کمال می‌رساند و آن را تعمیم می‌دهد اما به یادواره‌های وی بی‌ایمان و نامهربان است و می‌گذارد که فروافتد و برگ و بار و طراوت خود را از دست بدهد. او می‌گذارد که کل تاریخ نوع بشر درهم فروریزد (همان، ۲۱).

نیهیلیسم فعال خود نشانه‌ای از قدرت فزایندهٔ روح است اما در صورت منفعل خود همواره جایی در گذشته به مکاشفه می‌پردازد و به پس‌رفت و قهقهرای روح منجر می‌شود. نیهیلیسم فعال، دیگر معتقدات و محکمات ایمانی خویش را برازنده نمی‌شمارد (همان، ۲۳ـ۲۲)، بلکه در پی ارزشهای تازه به جستجو می‌پردازد. نیهیلیسم صرفاً در مقولهٔ عبث به تأمل نمی‌پردازد و نباید آن را به باور صرف مبنی بر نابودی همه چیز تقلیل داد، هرچند که در اکثر موارد به ویرانی مدد رساند. نیهیلیسم وضعیت روح و اراده‌ای توانمند محسوب می‌شود. می‌توان گفت داوری شخص نیهیلیست همواره با کردار او همراه و همصداست (همان، ۲۴). به طور کلی نیهیلیسم تمام‌عیار و کامل را می‌توان پیامد ضروری آرمانها و کمال مطلوب‌هایی دانست که در گذشته ارجمند بوده‌اند. نیچه می‌گوید ما در میان نیهیلیسم ناقص به سر می‌بریم. ما داریم کاستیهای دوهزار سال مسیحی‌ماندن را پس می‌دهیم؛ در حقیقت مرکز ثقلی را که به ما امکان زیستن می‌داد از دست داده‌ایم. در حال حاضر همه چیز سراسر دروغ جلوه می‌کند. واژه‌پردازی‌های گیج‌کننده، درهم‌ریختگی، ضعف، افراط و بی‌قوارگی همه از نمودها و مظاهر این‌گونه نیهیلیسم محسوب می‌شوند. از این روست که به دنبال راه‌حلهای این‌جهانی سر درگم گشته‌ایم و مکتبهایی چون سوسیالیسم و برابری افراد را زمینهٔ نیکبختی خویش می‌انگاریم (همان، ۳۰).

نیچه بدبینی مدرن را پیش‌درامدی بر نیهیلیسم فعال می‌داند. به نظر او شرایط حاکم بر جهان مدرن سخت مبهم و گیج‌کننده است و می‌توان گوهری دوگانه را در آن جستجو کرد؛ یعنی هم مظاهر قوت و هم مظاهر ضعف و انحطاط در آن ملاحظه می‌شود. می‌توان گفت نیهیلیسم ممکن است نشانهٔ رشد و شکوفایی ناشی از گذار به شرایط جدید وجود باشد. به همین جهت باید مدرنیته

را سایه روشنی تلقی کرد که در آن هم آینده‌ای نویدبخش نهفته است و هم انحطاطی مرگ‌آور. به گمان او باید در پرتو نیهیلیسم فعال از مرحلهٔ مدرنیته درگذشت و زمینهٔ ظهور و تکامل اَبَرانسان را فراهم ساخت.

ریچارد رورتی و نیهیلیسم

ریچارد رورتی (۱۹۳۱ -) فیلسوف معاصر امریکا ضمن شرکت در سمیناری که دربارهٔ «وضعیت پسامدرن» تشکیل شده بود یادآور می‌شود که کلیهٔ جلسات و سخنرانیها بر مسائل زیر متمرکز است. کلیهٔ سخنرانان تأکید داشتند که آرمان حقیقت و رؤیای امیدبخش معنای واحد را باید رها کرد. به گفتهٔ همهٔ آنها آینده‌ای درخشان در انتظار ما نیست. اما تنها خبر نویدبخش اینکه ما به این نتیجه رسیده‌ام که برای چیزی که وجودش بر ما محرز نیست مویه نکنیم. از این رو نباید رستگاری غایی را قابل حصول دانست چراکه ما گمشدگانی نیستیم که راه صواب را می‌جوییم. ریچارد برن‌اشتاین در کتاب معروف خود، فراسوی عینی‌گرایی و نسبیت‌باوری[1]، از اضطراب دکارتی سخن به میان می‌آورد و می‌گوید در عصر حاضر ما در بی‌سامانی، آشفتگی و هبا به سر می‌بریم و به هیچ روی قادر نیستیم که از سطح آب فرورفته و بر پایاب بایستیم. از این رو ژرفا و پایاب را باید رها کنیم و در جایگاه خویش شناور گردیم. دیگر دنبال کردن ژرفا، عمق، مبدأ، اصل و تعیّن و قطعیت تلاشی است عبث و بی‌حاصل.

گفتنی است که از آغاز ظهور فلسفه پرسش از آغاز و مبدأ و اساس علم و دانایی دغدغهٔ اصلی این حوزه را تشکیل می‌داده است. رنه دکارت و پیروان او در قرن هفدهم به بعد پاسخهایی را به پرسش از اصل و مبدأ عرضه کرده‌اند و مدعی هستند که ذهن آدمی در پرتو به‌کارگیری درست روش به دانش یقین دست خواهد یافت. آنها اساس و خاستگاه معرفت را در ذهن خرداندیش آدمی جستجو می‌کنند. دکارت دو توانایی بنیادین را برای ذهن آدمی مفروض است

1. Richard Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*.

یکی «شهود عقلی» و دیگر «استنتاج» یعنی قدرت ترکیب مفاهیم و تحصیل مفاهیم جدید. او می‌گوید تنها معرفت قابل اتکا عبارت است از آن دانایی که برپایهٔ ایده‌های شفاف و متمایز استوار باشد.

اما در قرن بیستم رفته رفته معیارها و ملاکهای پیشین از جمله اصل، شالوده بنیاد و مبدأ (foundations/arche) دستخوش تردید قرار گرفته است. به همین جهت پی‌جویی بنیادها، مبادی و شالوده‌ها کوششی واهی است. در واقع نیهیلیسم مورد بحث نیچه رویکرد به مبادی و بنیادها و اصول را واهی، پوچ و سترون تلقی می‌کند. دونالد کرازبی در اثر معروف خویش، شبح پوچی[1]، سرچشمه‌های نیهیلیسم مدرن را در باور تعهد به بنیادگرایی روشنفکری قلمداد می‌کند. به گفتهٔ او با پرسش پیگیر از مبادی و اصول سرانجام با یأس فلسفی ناشی از بی‌بنیادی روبه‌رو خواهیم شد. مایکل نواک نیز در اثر معروف خویش، تجربهٔ عدم[2]، به همین نکته اشاره می‌کند و مدعی است که نیروهایی در جامعه وجود دارد که به فروپاشی تمدن غرب خواهد انجامید. آنها بحثهای اگزیستانسیالیست‌های نیمهٔ نخست قرن بیستم را دنبال می‌کنند و هر دو آنها به صورتی خوشبینانه راههای گریز از ورطهٔ انهدام را با تکیه بر آثار و پیامدهای مثبت عدم و از جمله آزادی، رهایی و امکانات آفریننده مورد بحث قرار می‌دهند. برای مثال مایک نواک به مواردی اشاره می‌کند که از جنگ جهانی دوم به بعد غرب همواره کوشیده است تا از چنگال نیهیلیسم رها شود و در راه تمدن جدید گام نهد.

اندیشمندان پست‌مدرن برعکس سعی نموده‌اند تا با عدم برخوردی سازنده داشته باشند و آن را با آغوش باز بپذیرند. از جمله فرانسوا لیوتار دراثر معروف خود، وضعیت پست‌مدرن سخن از بی‌اعتباری «فراروایتها» (metanarratives) به میان آورده و مدعی است که یکی از ویژگیهای اصلی فلسفهٔ جدید ناباوری نسبت به اسطوره‌های علمی و اصول و مبادی علم‌باور قرن نوزدهمی است. وی می‌گوید دوران مویه و زاری بر قدیسی که قرنها مورد پرستش بوده به پایان

1. Donald Crosby, *The Spector of the Absurd*, New York, 1988.

2. Michael Novak, *Experience of Nothingness*, 1998.

رسیده است. عصر حاضر دوران گریز از مویه‌ها و عسرتها و انـدوه راجـع بـه فقدان ارزشهای تعقلی عصر روشنگری است. مراد لیوتار از «فراروایتها» همان اصول و مبانی‌ای است که فلسفه از دیرباز برپایهٔ آنها نظریات خـود را اسـتوار نموده و جهان را به مدد آنها تفسیر کرده است.

ریچارد رورتی همین نظریهٔ لیوتار را در فلسفهٔ پراگماتیستی امـریکا رواج داده است. بـعضی رویکـرد فـلسفی او را نـظریهٔ اصـول‌ستیز و بـنیادگریز (antifoundationalist) نامیده‌اند. به نظر او امروزه گفتمانهای فلسفی را نمی‌توان از گسترهٔ زبان جدا ساخت و به اصول و بنیادهای استواری فراسوی این چارچوب تکیه نمود. به گفتهٔ وی تلاش جهت دریافتن پایه‌ها و بـنیادهای اسـتوار بـرای فلسفه کاری است بی‌حاصل. افزون بر این دوران مدعای فلسفه به عنوان داور نهایی حقیقت به سر آمده است. به گمان او فرهنگ چیزی نیست جز مدعاهای ویژه درمورد علم و شناخت. علم نـیز عـبارت است از نـمود صـادق امـور و پدیده‌هایی که فراسوی ذهن قرار دارند.[1]

فلسفه از دوران کهن یونان پاسداری از حقیقت و دانش را به عهده داشته و مدعی شناخت ذهن و عین نیز بوده است. نیز بر این باور بوده که از چگونگی حصول معرفت نسبت به عالم و آدم آگاه است. اما با گسترش انگاره‌های علمی عصر روشنگری فلسفه هرچه بیشتر به علم متکی شد و ناگزیر از سایر شـئون فرهنگ جدا ماند و نقش پیشین خود یعنی داوری نسبت به مدعاهای فرهنگ در مورد حقیقت را از کف داد؛ یعنی دوران پـاسداری از فـرهنگ عـقلی بـرای فلاسفه به سر آمد. کار فلاسفهٔ امروزی را می‌توان به دانندگان ادب رقص قیاس نمود که شاگردان خود را از حرکات ناموزون باز مـی‌دارنـد و در واقـع نـقش هماهنگ‌کننده و رهبری ارکستر را به عهده دارند. وظیفهٔ اصلی فلاسفه امروزی این است که ما را از درافتادن به ورطهٔ خودشیفتگی، پندارگرایی و خودفریبی رها سازند و مدعاهای بلندپروازانه و نامعقول ما را متذکر گردند. رورتـی مـی‌گوید وظیفهٔ اصلی فلسفه در شرایط کنونی عبارت است از درگذشتن و فـرارفـتن از

---

1. Richard Rorty, *Philosophy and Mirror of Nature*, Princeton 1979, p. 3.

توهمات اصول‌گرایانهٔ پیشین و ایجاد زمینه برای گفتگو، هم‌پرسه و دیالوگ.

رورتی در اینجا به دو وجه گفتمان در فلسفه اشاره می‌کند و می‌گوید وجه دیرپای پیشین گوهر و منشی متعارف داشت یعنی فلسفه از دوران افلاطون تا عصر حاضر همواره درگیر گفتمان متعارف (normal discourse) بوده است. اما با درگذشتن از زمینه نیهیلیسم منفعل و ورود به ساحت پست‌مدرن حدیث متعارف فلسفه جای خود را به گفتمانی انقلابی و نامتعارف می‌دهد. سامان جدید، مقولات دیرین فلسفه یعنی حقیقت، جوهر، علت، معلول، مبدأ، غایت و نظایر آن همگی رها گردیده و به عنوان فرروایت متروک شناخته می‌شوند.

رورتی با انتشار کتاب معروفش پیامدهای پراگماتیسم[1]، سخن از رها نمودن کل فلسفه به میان می‌آورد و می‌گوید جا دارد که ما به تأمل در مفهوم فرهنگ پسافلسفی (postphilosophical culture) بپردازیم. به گفتهٔ او فلسفهٔ دیرین در پی آن بوده تا از قلمرو محدود خویش فراتر رود و به گسترهٔ مطلق دسترسی پیدا کند. رورتی چنین داعیه‌ای را متوطن در سرای متافیزیک می‌شناسد و مدعی است با ظهور فلسفه‌های تحلیلی و بخصوص آثار کواین[2]، ویتگنشتاین[3] و سلرز[4] و دیویدسون[5] شاهد گذار از مرحلهٔ پندار به عصر تجربه‌ایم.

رورتی در سال ۱۹۸۰ ضمن انتشار مقاله‌ای اعلام می‌کند که «متن‌باوری» (textualism) مورد بحث دریدا و طرفداران او دنبالهٔ رویکرد ایده‌آلیستی قرن نوزدهم است که ادعاهای متافیزیکی خود را رها کرده است. زیرا این مکتب نیز چون صورت قرن نوزدهمی خود، اندیشه و زبان را موضوع اصلی تأمل فلسفی می‌داند. به نظر او وقتی اندیشمندانی چون دریدا فریاد برمی‌آورند که فراسوی متن هیچ حقیقتی وجود ندارد به گونه‌ای تازه نیهیلیسم فعال را در قلمرو فلسفه به‌کار می‌گیرند و در چارچوب آن اصول دیرپای فلسفه، مثل انطباق ذهن و عین و توافق قضیه با قضایای مورد قبول قبلی را رها می‌کنند و به جای بحث از ماهیت انکشافی حقیقت گوهر ایجادی حقیقت را مورد توجه قرار می‌دهند؛ به

---

1. Richard Rorty, *Consequencies of Pragmatism*, Minnenpolis: University of Minnesota Press, 1983. 2. Quine 3. Wittgenestian 4. Sellars 5. Davidson

این بیان که حقیقت ظاهراً از درون متن بیرون می‌جهد و با دیالوگ با متن بازآفرینی می‌گردد. رورتی می‌گوید: «هیچ است که بنیاد رفتار و کارکرد ما را شکل می‌دهد و هیچ است که آنها را مشروعیت می‌بخشد؛ و هیچ است که به ما نشان می‌دهد که امور چگونه‌اند.» این بن‌بست موقتی به نظر رورتی سرانجام به نیهیلیسم پیوند می‌خورد. به گفتهٔ او در برخورد با پدیده‌های غیرانسانی، غیرزبانی، ما دیگر قادر نیستیم بر امکان خاص و تعب ناشی از آن غلبه کنیم، بلکه تنها می‌توانیم آنها را بشناسیم.[1]

رورتی می‌گوید برخلاف نظر فلاسفهٔ معاصر، حقیقت چیزی نیست جز دریافت جامعه از مصلحت و صلاح خود به صورتی منظم و سامانمند. او نیز با ویلیام جیمز، فیلسوف معاصر امریکا، هم‌آوا می‌شود و اعلام می‌کند حقیقت به عنوان مجموعه اعتقادات همگانی مصلحت، خیر و صلاح جامعه را در درون خود حفظ می‌کند. او می‌گوید امروزه به جای سخن گفتن از عینیت و برون‌ذات بودن امور و حقایق باید از همبستگی (solidarity) سخن به میان آورد. به نظر او کسانی که در پی احراز عینیت برای باورهای خود در تلاش‌اند چاره‌ای جز توسل به معیارها و اصول متافیزیکی ندارند. اما برعکس آنها که همبستگی میان جمع را جستجو می‌کنند به سهولت قادر خواهند بود با تکیه به هنجارهای مطلوب در پیشگاه محکمهٔ جامعه مدعای خود را به اثبات برسانند.

رورتی درسال ۱۹۸۲ در رساله‌ای موسوم به هرمنوتیک، آموزش عمومی و تعلیم[2] یادآور می‌شود که اگر جامعهٔ امریکا در آموزش و پرورش، پیش‌انگاره‌های افلاطونی را رها می‌کرد و از رویکرد نیچه بهره می‌گرفت به هیچ روی کشف حقیقت مطلق را رهنمود اصلی خود قرار نمی‌داد، بلکه حقیقت را به طور کلی امری نسبی و اعتباری تلقی می‌کرد و آن را موکول و متکی به باورهای اجتماعی-فرهنگی می‌انگاشت. در این صورت ادعای شناخت گوهر هستی امری گزافه تلقی می‌شد و به همین اعتبار فرض حقیقت

---

1. Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, 1989.

2. *Hermeneutic, General Studies and Teaching*

فراگیر و مطلق و فارغ از زمان و مکان امری ممتنع محسوب می‌گردید.

رورتی مدعی است که با نشر و گسترش فرهنگ پسافلسفی (postphilosophical) دورانی فرا خواهد رسید که در آن مردم خود را موجوداتی کرانمند می‌انگارند و هر نوع همبستگی و مناسبت میان وجود و عالم غیب را مورد تردید قرار می‌دهند و نظامهای اعتقادی را اموری نسبی، جزئی و امکانی قلمداد می‌کنند و به طور کلی حقیقت را متکی به سنت و ارزشهای فرهنگی جامعه می‌دانند.

وی اینجا به حقیقت مورد بحث پارمنیدس اشاره می‌کند و یادآور می‌شود که دیگردوران باور به چنین حقیقتی سپری شده و به طور کلی مدعای حقیقت از لوازم و ضرورتهای بقای جوامع مختلف محسوب می‌شود، از این رو نباید آن را در گستره‌ای مطلق جستجو کرد. رورتی جوامع علمی را قبیله‌هایی زبانی می‌داند که در آن هر کس که از زبان و هنجارها و عادات و آداب و مناسبات قبیله روی گرداند، به عنوان عنصری بیگانه مطرود می‌گردد و به همین جهت از عضویت در این منظومه و برخورداری از موهبت حقیقت آن محروم خواهد شد. در حقیقت، عینیت علمی در جوامع و محافل دانشگاهی غرب چیزی است که می‌توان آن را به همبستگی تعبیر کرد. هرگاه که فرد پا را از چارچوب این همبستگی گروهی فراتر نهد، با اخراج و تبعید مواجه خواهد شد و اعتبار علمی خود را از کف خواهد داد. نمونهٔ این واقعیت را می‌توان در دانشگاهها و مجامع و مؤسسات علمی غرب بوضوح ملاحظه نمود.

رورتی می‌گوید حقیقت را به هیچ روی نمی‌توان واجد وصف عینی و برون‌ذات دانست بلکه باید آن را مخصوص شیوه‌ها و روشهای معرفتی خاصی شمرد که در سایهٔ آن گفتمان در گسترهٔ جامعه شکل می‌گیرد. به سخن دیگر حقیقت را نباید چیزی فراسوی بازیهای زبانی جوامع گوناگون تلقی کرد و به همین جهت دارای منش و گوهری متعالی (transcendental) نیست بلکه ماهیت آن را باید در قلمرو درون‌باشنده (immanent) جستجو کرد. رورتی در اینجا به نظریهٔ جان دیویی در مورد حقیقت می‌پردازد و می‌گوید این مقوله را باید تصدیق و بیان قابل توجیه (warranted assertability) دانست. به گفتهٔ جان دیویی حقیقت چیزی نیست جز «باور توجیه‌پذیر» (justified belief). در نظر او وقتی باور و

اعتقادی قابلیت توجیه و استدلال پیدا کرد و جامعه آن را موجه قلمداد نمود دراین صورت می‌توان آن را حقیقت نامید.

کوتاه سخن آنکه، آنچه در سدهٔ نوزدهم مایهٔ ویرانی و انحطاط جامعهٔ غرب قلمداد می‌شد در اواخر قرن بیستم و اوایل قرن بیست و یکم واقعیتی قابل قبول تلقی می‌شود. فردریش نیچه در اواخر سدهٔ نوزدهم مسیر رسیدن دوران چیرگی حقیقت را پیش‌بینی کرده اما در دههٔ آخر قرن بیستم، دیگر هیچ‌گونه تردیدی در این امر مجاز شمرده نمی‌شود بلکه جنبش پست‌مدرن اعلام می‌کند که ما دیگر نیازی به حقیقت نداریم و بدون آن هم می‌شود به زیست ادامه داد. ما بیش از آنکه خود را مشغول حقیقت کنیم باید به دنبال معناها باشیم. زیرا علم چنین امکانی را برای ما فراهم نموده است. در سدهٔ نوزدهم چنین گمان می‌رفت که با فروپاشی و از میان رفتن حقیقت، علم نیز کم کم راه تباهی و زوال را خواهد پیمود و دیگر جایی برای تحققِ معنا باقی نخواهد ماند. اما امروزه با مرگ حقیقت، علم و معنا رونق بی‌سابقه‌ای یافته است.

نیچه در جای جای نوشته‌های خویش تأکید می‌کند که علم ما چیزی جز جهل، و حقیقت جز فریب و پندار نیست و به طور کلی باورهای اخلاقی خود پوششی است برای ارادهٔ معطوف به قدرت. رورتی و طرفداران او نیز همین رویکرد را دنبال کرده‌اند و همبستگی میان علم و حقیقت را مورد تردید قرار داده‌اند. دونالد دیویدسون، زبان‌شناس و فیلسوف معاصر امریکایی (۱۹۳۰ ـ)، در ضمن یک سخنرانی همصدا با رورتی همبستگی میان علم و حقیقت را انکار می‌کند و مدعی است حقیقت چیزی نیست که ما آن را فراسوی بازیهای زبانی جستجو کنیم. او در سخنرانی خود در دانشگاه کلمبیا به‌کارگیری نظریهٔ «مطابقت» معرفت را برای رسیدن به حقیقت مردود می‌شمرد و می‌گوید نظریهٔ مطابقت به هیچ روی ما را به کشف حقیقت مدد نمی‌دهد. در واقع او هم چون رورتی حقیقت متافیزیکی را مورد تردید قرار داده است.[1]

---

1. Donald Davidson, "The Structure and Content of Truth", *Journal of Philosophy* 87: 6, 1990, pp. 279-328.

وی در آثار دیگری چون پژوهشی در باب حقیقت و تفسیر[1] یادآور شده که اگر عقاید ما با عقاید دیگران مطابقت پیدا کند در این صورت می‌توان گفت باورهای مزبور راستین است. این برداشت پیامدهای چشمگیری را در قبال مسائل سنتی معرفت مطرح کرده است. یکی از این پیامدها این است که اثر گزارهٔ مزبور را به عنوان گزاره‌ای حقیقی بپذیریم که در این صورت انکار تشکیک صرفاً به مقدمات سست مطابقت باورها نیاز خواهد داشت.

به طور کلی در سدهٔ نوزدهم، نیهیلیسم بحرانی تلقی می‌شد که باید از آن دوری جست و به همین جهت نشر و گسترش آن موجب اضطراب، نگرانی و دلهره می‌گردید. اما در نیمهٔ دوم قرن بیستم، نیهیلیسم صرفاً متضمن وجهی دلزدگی و خستگی بود و شنوندهٔ غربی را به دهن‌دره وامی‌داشت. نیهیلیسم در آغاز یک حادثهٔ سهمگین ناشی از عوامل ژرف تاریخ محسوب می‌شد، اما امروزه طرفداران جنبش پست‌مدرن، به هیچ روی در پی گریز از چنین وضعیتی نیستند بلکه اعتقاد دارند که این واقعیت خود حکایت از شرایط انسان در عصر حاضر دارد و نباید ماهیتی صرفاً تاریخی به آن داد. نیهیلیسم در نظر نیچه بر بحرانی عمیق در تاریخ فرهنگ اروپا دلالت داشت. به نظر او این بحران احتمالاً نویدبخش یکی از دو وضعیت تعارض بود: یا سرانجام به انهدام و فروپاشی فرهنگ اروپا می‌انجامید و یا فصل نوینی را در دفتر این فرهنگ می‌گشود. او نیهیلیسم را گونه‌ای بیماری فرهنگی می‌شمرد. به نظر او نیهیلیسم میهمانی غریب بود که بشارت‌دهنده انقلابی در هستی غرب می‌دانست.

اما امروزه نیهیلیسم واقعیتی غیرقابل انکار و امری عادی و متعارف جلوه می‌کند. کارن کار نویسندهٔ متعارف شدن نیهیلیسم (۱۹۹۲) یادآور شده که نیهیلیسم را باید شادمانه پذیرفت. باید دانست که حقیقت و معنا صرفاً در بستر ارادهٔ معطوف به قدرت است که شکل می‌گیرد.[2]

---

1. Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Oxford University Press, 1984.

2. Karen L. Carr, *The Banalization of Nihilism*, Albany: State University Press, 1992.

ریچارد رورتی در اثر اخیر خود امکان، طنز و همبستگی صریحاً مدعی شده است که روزگاری غربیان امور نامحسوس و خارج از دسترسی چون مُثل و صورتهای معقول را می‌ستودند. در قرن هفدهم عشق به واجب‌الوجود را رها کردند و به جای آن عشق به حقیقت را در سر پروراندند. در اواخر سدهٔ هجدهم عشق به ذهنیت و درون را رها کردند و دل به حقایق علمی دادند. اما امروزه به نقطه‌ای رسیده‌اند که دیگر چیزی برای ستایش باقی نمانده است. دیگر چیزی را به مقام الوهیت نمی‌رسانند بلکه کلیهٔ امور و از جمله زبان و شعور و جامعه را کلاً معلول زمان و تصادفات آن می‌انگارند.[1]

نیچه می‌گوید: «من دیگر ورود نیهیلیسم را نکوهش نمی‌کنم بلکه آن را می‌ستایم. باور دارم که این پدیده را باید یکی از خطیرترین بحرانها، یعنی لحظهٔ تأمل عمیق بشری دانست. اینکه ما از چنگ آن رهایی می‌یابیم یا نه و آیا می‌توانیم بر آن چیره شویم خود به توانمندی ما بستگی دارد. ممکن است که ما پیروز شویم» (مجموعه آثار نیچه، جلد سیزدهم).

1. Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, 1989, p. 22.

فصل یازدهم

میراث نیچه و حدیث پست‌مدرن

امروزه ما که پس از هیدگر، دریدا، گادامر و دولوز آثار نیچه را مورد مطالعه قرارمی‌دهیم فلسفه او را برانگیزندهٔ مسائلی چون رسیدن متافیزیک، مرگ خدا، و نیز فروپاشی سوژهٔ انسانی می‌شناسیم. این مطلب که آیا نیچه توانسته است در پرتو مفاهیمی چون ارادهٔ معطوف به قدرت، اَبَرانسان و بازگشت جاودانه بر متافیزیک چیره شود یا نه امری است درخور تأمل. به قول هیدگر نیچه را آخرین فرد از طایفهٔ متافیزیک‌گرایان باید تلقی نمود. آموزهٔ «واپسین انسان» او شاید بتواند ما را در حل و فصل این معضل یاری دهد. در روزگاری که معیارها، اصول و موازین متافیزیکی همگی مورد تردید قرار گرفته و تکیه‌گاههای دیرین سنت از میان رفته است احساس می‌شود که همهٔ پایگاههای استوار فلسفه در هم ریخته و تکیه‌گاه قابل اعتمادی برای ما باقی نمانده است. به قول تری ایگلتون ما هم‌اکنون از رؤیای کابوس‌وار مدرنیته بیدار شده‌ایم و خود را با حدیثهایی چون پست‌مدرنیته، بازیهای زبانی و کثرت‌گرایی فلسفی روبه‌رو می‌بینیم.

حال قبل از ورود به بحث و تحلیل اندیشه‌های نیچه باید پرسید مراد از پست‌مدرنیته چیست؟ اولین چیزی که در برخورد با پست‌مدرنیته به ذهن متبادر می‌شود پیوند آن با مدرنیته است. در زبان یونانی پیشوند post معادل «پسا»ی سانسکریت در پارسی باستان بوده و بر چند چیز دلالت دارد: یکی بر وجهی

تأخیر زمانی، دیگر به معنای پیامد، پی‌گشت و پسی‌جویی آمده است. مراد از نظریهٔ پست‌مدرن مجموعه ایده‌ها و اندیشه‌هایی است که در برگیرندهٔ سرنمونها و مضامین پساساختارگرایی فرانسه و «طنزباوری لیبرال» (liberal ironist) رورتی است. به نظر طرفداران اندیشهٔ پست‌مدرن نحوی تفکر از اعتبار افتاده و شیوهٔ تازه‌ای جانشین آن شده است.

پست‌مدرنیته واژهٔ بسیار مبهمی است که برای بیان انواع تحولات، فراگردها و اندیشه‌های متفاوتی به کار رفته است. ظاهراً نخستین بار این واژه در مورد هنر به‌کار رفته و بعدها وارد قلمرو فلسفه شده است. بدیهی است که ما در این نوشتار آن را به معنای محدود فلسفی‌اش به‌کار می‌بریم. به طور کلی منظور از پست‌مدرنیته جنبشی است که می‌کوشد مرده‌ریگ فلسفی روشنگری و مضامین و هنجارهای فرهنگی ـ علمی آن را مورد نقادی قرار دهد و به اعتباری آن را پشت سر گذارد. احتمالاً ژان فرانسوا لیوتار اولین کسی است که این واژه را به گسترهٔ فلسفه وارد کرده است. لیوتار می‌گوید مراد از پست‌مدرنیته وضعیتی است که پس از مدرنیته عارض گردیده است. او در کتاب کوچک وضعیت پست‌مدرن که به صورتی گزارشی از وضع دانش در عصر جدید است یادآور شده است که قبل از روشن شدن معنای پست‌مدرنیته باید مدرنیته را بشناسیم. از دیدگاه فلسفی مراد از مدرنیته مجموعه دیدگاههایی است که اندیشمندان جنبش روشنگری چون لایب‌نیتس، دیوید هیوم، کانت، نیوتن، لاک، هابز و به طور کلی دانشنامه‌نویسان فرانسوی مطرح نمودند. این فیلسوفان چه آنها که «خردباور» بودند و چه آنها که «تجربه‌باور» در رویکرد به خرد همصدا بودند. به نظر آنها خردورزی و عقلانیت عبارت است از وجهی توانایی که کلیهٔ انسانها به لحاظ عنصر انسانی‌شان از آن برخوردارند. بارزترین نمود خرد عبارت است از توانایی آدمیان در اندیشیدن منطقی ـ ریاضی. بازتاب این فراگرد خردورزانه، ریاضیات محض و کاربرد آن در علوم فیزیکی است. در سایهٔ ریاضیات محض است که جهان طبیعی به تصویر کشیده می‌شود. در واقع علوم طبیعی در سایه خردورزی ریاضی به دست‌آوردهای تازه‌ای نائل آمد و زمینهٔ رشد و گسترش «جامعهٔ علمی» غرب را فراهم آورد. مارکسیسم در قرن نوزدهم چنین جامعه‌ای

را در رویکرد خویش به علوم نوید داده است.[1]

به طور کلی مدرنیته متشکل است از خرد، علم، عینیت و اعمال آنها در جهت تأمین رفاه و نیکبختی آدمی. لیوتار در کتاب وضعیت پست‌مدرن یادآور شده که ما از نظر جامعه‌شناسی به دورانی رسیده‌ایم که در آن مدرنیته به بحرانی ژرف فروافتاده است. در این دوران مردم نسبت به بشارتهای علم بدبین شده‌اند و گونه‌ای خردگریزی و ذهن‌باوری سر برداشته است. در حقیقت واکنش مردم و روشنفکران به مدرنیته تحت عنوان پست‌مدرنیته مطرح شده است. از این رو پست‌مدرنیته را نباید صرفاً به زمانی بعد از مدرنیته تعبیر کرد بلکه خود قرائت و رویکردی است به مدرنیته. مدرنیته بر این پیش‌فرض مبتنی است که تنها اندیشهٔ علمی واجد مشروعیت قابل دفاع است. اما تحولات قرن بیستم این مشروعیت را در معرض پرسشی اساسی قرار داده است. به همین جهت است که مدرنیته به ناگزیر جای خود را به پست‌مدرنیته داده است زیرا دیگر امکان تحقق نویدهای روشنگری وجود ندارد؛ یعنی ارزش و اعتبار خردورزی علمی در معرض سؤال قرار گرفته است. اسطوره‌ها و روایتهای بزرگ مدرنیته و روشنگری یعنی عقلانیت، حقیقت، علم و نظایر آن، دیگر قابل قبول نیست. در فرهنگ پست‌مدرن اسطوره‌های بزرگ و فراگیر جای خود را به انگاره‌های محدود و محلی داده و مدعاهای خودبزرگ‌بینانهٔ روشنگری را رها کرده است.

لیوتار نیز به تأسی از نیچه مدعی است آنچه را که طرفداران روشنگری تحت عنوان حقیقت مطرح می‌کردند چیزی جز تأویل و تفسیر نیست. روزگاری سوفیست‌ها از منطق استثناها سخن می‌گفتند و سرانجام معلوم شد که این منطق در تقابل با منطقِ حقیقتِ واحد، از اعتبار بیشتری برخوردار است. به گفتهٔ لیوتار امروزه سخن گفتن از کلام نهایی و مطلق چیزی است غیرقابل قبول و تا حدی خنده‌دار.

---

1. Eric Matheus, *Twentieth Century French Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1996, Chapter VIII.

به طور کلی طرفداران مکتب پست‌مدرن همگی نیچه و اندیشه‌های او را سرچشمهٔ الهام خویش به شمار می‌آوردند. زیرا اوست که نخستین بار از گفتمان فلسفی حقیقت، معرفت و علم جدید، کلیات، وحدت را به طنز یاد کرده است. پست‌مدرنیسم در واقع نقدی است بر زیاده‌روی‌های علم جدید و مرجعیت فرهنگی آن. در حقیقت از دوران ظهور اندیشه‌های گالیله، نیوتن و کوپرنیک علم جدید به تبی اساطیری تبدیل شد و طرفداران و شیفتگان آن در پیشگاهش سر به سجده برداشتند. نیچه اولین فیلسوفی است که با چکش فلسفی خویش به شکستن این بت همت گماشت. همان‌طور که در صفحات پیشین یادآور شدیم نیچه علم جدید را وجهی ارادهٔ معطوف به قدرت که ریشه در نیهیلیسم منفعل دارد تلقی می‌کند.

امروزه اکثر منقدان اندیشه‌های نیچه متفق‌القول‌اند که الکساندر نه‌هماس ژرفترین تفسیر را از اندیشه‌های وی به دست داده است. کتاب معروف او نیچه، زندگی چونان ادبیات در سال ۱۹۸۵ منتشر شده است. شاه‌بیتِ رویکرد او به اندیشه‌های نیچه در بحث از حقایق خلاصه می‌شود. در پارهٔ ۴۸۱ کتاب ارادهٔ معطوف به قدرت آمده است که تنها تعابیرند که وجود دارند و نمی‌توانیم هیچ امر واقع را فی‌نفسه مسلم و محرز بدانیم. می‌گویند «همه چیز ذهنی است» اما حتی این هم یک تعبیر است. ذهن امری مفروض نیست، چیزی است افزوده و ابداع‌شده و فرافکنده در پس پشت آنچه وجود دارد. در همین جستار است که نیچه از مکتب اصالت نظرگاهها سخن به میان می‌آورد و می‌گوید این نیازهای ماست که ما را در تفسیر جهان یاری می‌دهد. هر نیاز و کششی متضمن گونه‌ای تمنای فرمانروایی است. بنابراین هر کس خود دارای گونه‌ای چشم‌انداز و دیدگاه است. نیچه در پارهٔ ۴۸۲ صریحاً اعلام می‌کند که واژهٔ «من» واژهٔ «کردن» و «رنج بردن» شاید افق شناخت ما باشند و نه حقایق نه‌هماس می‌گوید «من» چیزی نیست جز شخصیتی افسانه‌ای که ما برای خود می‌سازیم درست بمانند شخصیتهایی که نویسندگان داستان خلق می‌کنند. آموزهٔ اصلی الکساندر نه‌هماس در کتاب نیچه، زندگی چونان ادبیات در این نکته خلاصه می‌شود که به‌کارگیری سبکهای گوناگون از ناحیهٔ نیچه بدین‌منظور است که خواننده نتواند حضور او را به دست

فراموشی بسپارد. به گفتهٔ او نیچه از خوانندهٔ خویش می‌خواهد تا از خلال زندگی خود چهره‌ای ادبی را به وجود آورد. همین امر را باید مؤید رویکرد او به مکتب اصالت نظرگاهها به شمار آورد. نه‌هماس[1] با تکیه بر مطاوی پارهٔ ۴ کتاب فراسوی نیک و بد مدعی است که «عدم حقیقت و ناراستی خود شرط زندگی است» زیرا ما نسبت به این امر که چگونه نظرگاههای ما صورت ساده‌شدهٔ وجود عالم است بی‌اطلاع هستیم. بنابراین باید گفت کلیهٔ نظرگاههای ما خود معلول و پیامد تعبیر و تفسیرند. به گفتهٔ نه‌هماس نیچه حتی از زندگی شخصی خویش چهره‌ای ادبی خلق نموده است. انتقادی که بر نظریهٔ نه‌هماس از سوی برخی از پژوهندگان و از جمله جیمز وینچستر وارد گردیده این است که نیچه خود را به یک شخصیت محدود نکرده است. او در سرتاسر زندگانی پرفراز و نشیب خویش نقشهای متعددی را ایفا کرده است. روزگاری خود را زبان‌شناس، زمانی فیلسوف، در برهه‌ای کارشناس فرهنگ تراژیک یونان و در سالهای میانی خویشتن را منقد می‌دانست. از این رو جستجوی وحدت در شخصیت وی با دشواریهای گوناگونی روبه‌روست.

مادمری کلارک در کتاب معروف خود حقیقت و فلسفه از نظر نیچه با به‌کارگیری شگردهای فلسفهٔ زبان به نقد نظریهٔ نه‌هماس می‌پردازد و می‌گوید رویکرد نه‌هماس سرانجام او را به ورطهٔ نسبیت‌باوری لگام‌گسیخته فرونداخته است. او ضمن تحلیل مراحل مختلف اندیشهٔ نیچه در باب مفهوم حقیقت یادآور می‌شود که وی در آثار واپسین خود نسبیت‌باوری اولیه را رها کرده و نظریه‌ای منسجم دربارهٔ حقیقت عرضه داشته است. مادمری کلارک به تأثیر از رهیافتهای معرفت‌باورانهٔ کسانی چون ریچارد رورتی و هیلاری پاتنام اندیشه‌های نیچه را مورد تأمل و بررسی قرار داده است.[2] کلارک کوشیده تا در بحثهای خویش از آثار منتشرشدهٔ نیچه سود جوید. اما نه‌هماس برعکس، بیشتر به یادداشتهای

---

1. A. Nehamas, *Life as Literature*, Cambridge: Harvard University Press, 1985.

2. Maudmarie Clark, *Nietzsche: on Truth and Philosophy*, New York: Cambridge University Press, 1990, pp. 155-158.

منتشرشدهٔ بعد از مرگش استناد جسته است. بدیهی است که کلارک به هیچ وجه رویکرد دیدگاه‌گرایانهٔ (perspectivism) نیچه را مورد تردید قرار نداده اما کوشیده است ثابت کند که همهٔ پژوهندگان اندیشه‌های نیچه در مورد دیدگاه‌انگاری او همصدا نیستند.

رابرت هولاب در ضمن مقاله‌ای موسوم به «فرهنگ پست‌مدرن» یادآور می‌شود که حداقل پس از انتشار کتاب چنین گفت زرتشت، نیچه به فیلسوفی جزم‌انگار تبدیل شده و به همین دلیل پاره‌ای از ارزشها را بر سایر ارزشها برتری بخشیده است.[1] رابرت سولومون نیز مدعی است که نیچه در نوشتارهای اخیر خویش رویکرد دیدگاه‌انگارانه و کثرت‌باور را رها کرده و حتی نمی‌توان او را از این لحاظ در زمرهٔ پست‌مدرنیت‌ها قرار داد.

اخیراً شاخت مدعی شده است که بحث نیچه در باب مکتب اصالت دیدگاه بیشتر رو به سوی درک و دریافت دارد تا انحلال مفهوم حقیقت. بدین‌معنا که توجه نیچه به دیدگاه‌انگاری از باب فهم موضع آگاهی آدمیان است تا نفی مفهوم حقیقت.[2]

بدیهی است که پیشروان رویکرد پست‌مدرن چون پل دومان، دریدا، دولوز و تا حدی فوکو و هیدگر جملگی مفاهیم پذیرفته‌شدهٔ فلسفه و از آن جمله حقیقت و معرفت را مورد چالش قرار داده‌اند. یکی از منابع اصلی مورد استناد آنها در آثار نیچه بحث «چهار خطای بزرگ» در کتاب شامگاه بتان است که وی استدلال خود را با این پرسشها به پایان می‌برد که ما جهان حقیقی را مردود دانسته‌ایم، در این صورت چه چیزی باقی مانده است؟ شاید جهان پدیدار؟ اما نه! با مردود شناختن جهان حقیقی ما جهان پدیدار را هم نفی کرده‌ایم زیرا یکی متضمن دیگری است. افلاطون آموزهٔ جهان حقیقی را در تقابل با جهان پدیدار مطرح کرد و براساس این آموزه نظریهٔ حقیقت را در تقابل با خطا و عدم حقیقت تبیین می‌کند. نیچه رهیافت سقراطی را که می‌گوید معرفت گذرگاه نیل به فضیلت و

---

1. Robert C. Holub, *Postmodernist Culture*, Jan. 1992.

2. J. Richard Schacht, *Cambridge Campanion to Nietzsche*, chapter 5.

فضیلت زمینهٔ سعادت و رستگاری است شگفت‌آور می‌شمارد. به نظر او معادلهٔ مزبور معرفت و خرد را مرادف فضیلت و فضیلت را معادل نیکبختی می‌شمرد. نیچه این باور را رویکردی خودکامانه می‌داند و به همین جهت است که اندیشمندان پست‌مدرن چون دولوز و دریدا وی را مخالف سقراط قلمداد کرده‌اند. نه‌هماس می‌گوید سقراط و افلاطون با طرح معادلهٔ مزبور کوشیده‌اند که معرفت، حقیقت و فضیلت را گوهری عینی بخشند اما نیچه برعکس کوشیده ثابت کند که حقیقت، معرفت و فضیلت اموری فردی و ذهنی است و نمی‌توان آنها را تعمیم داد. وی در کتاب فراسوی نیک و بد صریحاً اعلام می‌کند که افلاطون حقیقت را واژگون کرده است. هر چند که افلاطون و سقراط کوشیدند تا برداشت خویش از حقیقت و معرفت را ماهیتی عینی بخشند، اما در واقع آنها رویکرد و گرایش ذهنی خویش را در لباسی عینی مطرح نمودند. شاید طرح آموزهٔ داستان یا افسانه (fiction) از ناحیهٔ نیچه خود طنزی است که او در برخورد با حقیقت افلاطونی به کار گرفته است. وی کوشیده است تا جباریت افلاطون و سقراط در مورد حقیقت و معرفت را عریان سازد.

یکی دیگر از موارد بحث‌انگیز در فلسفهٔ نیچه رویکرد اوست به ارادهٔ معطوف به حقیقت، بخصوص در بخش آغازین کتاب فراسوی نیک و بد. در پیشگفتار این اثر آمده است که اگر حقیقت زن بود چه می‌شد؟ آیا این ظن نخواهد رفت که فیلسوفان همگی، تا بدانجا که اهل جزمیت بوده‌اند، در کار زمان سخت خام بوده‌اند. سپس می‌گوید افلاطون بزرگترین خطا را که همانا اختراع روح مجرد و خیر محض است بر دوش انسان غربی هموار نمود. اما اروپا به تازگی از آن خطا خود را تا حدی خلاص کرده است. اکنون اروپا از این کابوس رهایی یافته و آسوده نفسی تازه می‌کشد. به طور کلی برخورد با افلاطون نبردی است چندهزارساله و می‌توان گفت مسیحیت کلیسایی صورت افلاطون‌باوری مردمی است که همواره در اعماق زندگی مردم این سرزمین نفوذ داشته است. خواست حقیقت چه پرسشها که در برابر ما ننهاده است! (پارهٔ ۱). نیچه در اینجا اضافه می‌کند که شاید حقیقت از دل خطا یا خواست حقیقت از دل خواست پندار و فریب بیرون آمده باشد. در کتاب ارادهٔ معطوف به قدرت

خواست حقیقت از منظر روان‌شناسی مورد بحث قرار گرفته است. در اینجا نیچه صریحاً اعلام می‌کند که حقیقت را نباید نیرویی اخلاقی دانست که صورتی از ارادهٔ معطوف به قدرت است (ارادهٔ معطوف به قدرت، ۵۸۳ ج). در پارهٔ بعدی یادآور می‌شود که انحراف فلسفه از آغاز در این بوده است که ملاک حقیقت و واقعیت را در منطق و مقولات خرد جستجو کرده است و از ذکر هدفهای سودآور حقیقت غافل مانده است (همان، ۵۸۴).

مفسران اخیر نیچه مدعی هستند که نیچه هم حقیقت و هم ارادهٔ معطوف به حقیقت را مردود اعلام کرده است. این عده بیشتر به رهیافتهای پست‌مدرن نزدیک‌اند کلایتون کولب را باید در زمرهٔ این گروه دانست. کولب می‌گوید کمتر کسی است که نقش اندیشه‌های نیچه بر شکل‌گیری و گسترش مکتب پست‌مدرن را مورد تردید قرار دهد.[1]

دیدگاههای پست‌مدرن مفهوم حقیقت را مانع دریافت عمیق از هستی و زندگی می‌دانند و گذر از آن را زمینه‌ساز رهایی می‌شمارند. کافی است که قدرت را از مفهوم حقیقت منتزع نماییم تا آزادی کامل تحقق می‌یابد. اگر فرض کنیم که هیچ چیز حقیقی نیست بنابراین همه چیز مجاز خواهد بود. این نکته‌ای است که نیچه در جستار سوم تبارشناسی اخلاق بیان نموده است:

> اینکه خدا حقیقت است و حقیقت خداست، چه می‌شود اگر این ایمان باورنکردنی گردد. اگر که هیچ چیز دیگری خود را خدایی ننمایاند مگر که خطا و دروغ و کوری محسوب شود! چه می‌شود اگر خدا دور و درازترین دروغ ما آدمیان از کار درآید؟ (پارهٔ ۲۴).

در ارادهٔ معطوف به قدرت آمده است که یک فیلسوف به سبک خویش تجدیدقوا می‌کند مثلاً با تکیه بر نیهیلیسم به خود نیرو می‌بخشد. این اعتقاد که چیزی به‌نام حقیقت وجود ندارد، یعنی باور هیچ‌انگارانه، استراحت بزرگی است

---

1. Clayton Koelb, *Nietzsche as Postmodernist*, Albany: State University of New York. 1990, p. 5.

برای کسی که به عنوان سرباز راه شناخت و دانایی، بی‌وقفه با حقایق زشت در حال جنگ است، چرا که حقیقت زشت است (پارهٔ ۵۹۸).

می‌توان گفت آموزهٔ ارادهٔ معطوف به قدرت چون نظریهٔ کوپرنیک در فیزیک خود متضمن گونه‌ای جهان‌شناسی و معرفت‌شناسی است که در گسترهٔ آن نباید صرفاً به دنبال حقیقت و امر واقع (fact) بود بلکه باید تعبیرها و تفسیرها را مدنظر قرار داد. زمین‌محوری و خورشیدمحوری دو رویکرد متقابل به موضوعی واحد است. در حالی که ما در عصر کنونی زمین‌محوری بطلمیوسی را لغزش‌آمیز و بر خطا می‌انگاریم، نظریهٔ خورشیدمحوری را به مدد ابزار و تکنولوژی علمی قابل استناد می‌دانیم. به همین اعتبار نظریهٔ ارادهٔ معطوف به قدرت برای بی‌اعتبار نمودن مدعاهای اخلاقی ضعیفان به‌کار گرفته می‌شود. نیچه استدلالهای طرفداران مکتبهای سوسیالیستی، کمونیستی، فمینیستی و به طور کلی کلیه انحا و صورتهای چپگرایی را مصداق اخلاق زبونان و ضعیفان می‌شمارد؛ هر چند که ما در دهه‌های اخیر شاهدیم که برخی از چپگرایان و فمینیست‌ها نظریات نیچه را در تحلیل ساختار پدرسالاری و تبعیض طبقاتی به کار گرفته‌اند. از جمله اوفیلیا شوت در کتاب معروف خود موسوم به فراسوی نیهیلیسم: نیچه بدون نقاب[1] سعی کرده است تا رهیافتهای او را با رویکرد زن‌باورانهٔ جدید سازگار معرفی نماید. لوس ایری‌گاری نیز تصورات اروتیک را با مضامین نیچه‌ای تحلیل کرده است. ایری گاری در مکتب ساختارگرایانه لاکان پرورش می‌یابد اما رفته‌رفته با مطالعهٔ آثار نیچه دریافت خود از زن را شکلی نیچه‌ای می‌بخشد. فلسفهٔ او دربارهٔ زن هرچند برپایهٔ تحلیل فروید و لاکان از غرایز درونی شکل گرفته اما از ارادهٔ معطوف به قدرت نیچه نیز در تبیین پایگاه زن در جامعه الهام گرفته است. او آلت نرینه را ابزار ارادهٔ معطوف به قدرت مردان می‌داند و می‌گوید کل نظام نمادین بر محور این عامل شکل می‌گیرد و از طریق نظم نمادین است که تراژدی تفاوت جنسی یعنی کمال آلت نرینه و نقصان آلت مادینه به نمایش درمی‌آید. به نظر ایری‌گاری جنسیت زنان

---

1. Ofelia Schutte, *Beyond Nihilism: Nietzsche without Masks.*

همواره برپایهٔ ویژگیهای مردانه توجیه و تبیین می‌شود. در حقیقت احلیل مرد نمود حضور و فراپیشی و آلت مادینه نمود غیاب و نافراپیشی است. به گفتهٔ وی زن به منظور دسترسی به ارادهٔ معطوف به قدرت باید آن چیزی را که فاقد آن است به دست آورد و نقصان وجودی خویش را برطرف سازد. اما این دسترسی به ابزار مردانه به هیچ روی نقصان ماهوی او را برطرف نمی‌سازد بلکه باید به طور کلی روایت احلیل‌محورانه در حوزهٔ امر نمادین واژگون شود. زیرا خاستگاه ستم‌کشی زنان را باید در حوزهٔ امر نمادین جستجو کرد.[1]

جالب اینجاست که خود نیچه سخت به زن‌باور تاخته و آنها را مورد انتقاد قرار داده و مدعی است که ارادهٔ معطوف به قدرت نباید به عنوان ابزاری کلی برای توجیه و تبیین ایده‌های گوناگون به کار رود. او صریحاً می‌گوید ذوق من درست مقابل و متضاد با ذوق مداراگران و اهل تساهل است (شامگاه بتان، «آنچه را به پیشینیان مدیونم»، ۱). از این رو نمی‌توان اندیشه‌های او را به گونه ابزاری در اثبات مواضع گوناگون به‌کار گرفت. او در مقابل دیدگاههای معارض سختگیر و غیرقابل انعطاف است. حال پرسش این است که آیا می‌توان نیچه را در لباس پست‌مدرن تصور نمود؟ سولومون یادآور می‌شود که چنین برداشتی نه جالب است و نه مهم[2]، و شاکت تفسیری غیرپست‌مدرن از دیدگاه فلسفی نیچه عرضه می‌کند و مدعی است که چنین رویکردی به فهم اندیشه‌های نیچه بیشتر مدد می‌رساند.[3]

رهیافت دریدا به اندیشه‌های نیچه همان طور که در صفحات پیش آمده‌است بیشتر در کتاب اسب‌انگیزها متمرکز است. دریدا در این نوشتار یادآور می‌شود که نیچه در کلیهٔ آثار خویش به نوعی ناتوانی در انتقال مفاهیم دچار است بنابراین به چیزی به نام حقیقت نیچه و یا متن نیچه‌ای نمی‌توان تکیه کرد. دریدا گزارهٔ معروف نیچه یعنی «من چترم را فراموش کرده‌ام» را ملاک استدلال خود

---

1. Luce Irigary, *A Marine Lover of Freidrich Nietzsche*, New York: Columbia University Press, 1991. 2. Solomon, in Clayton Koelb, *Postmodern Nietzsche*, p. 293.

3. Schacht, *Cambridge Dictionary of Philosophy*, pp. 532-536.

قرار داده و مدعی است که تمام آثار او همچون گزارهٔ اخیر دارای ایهام، ابهام و عدم تعیّن معناهاست. مراد دریدا از واژهٔ ناتوانی عدم استواری و ایقان در گزاره‌های اوست. به گفتهٔ وی ناتوانی دارای شرایط وجودی خاص خویش است. در واقع همین ناتوانمندی است که یقین و قطعیت را ممتنع می‌سازد. این مسئله به مخاطب مربوط نیست. بلکه در خودِ نوشتار نهفته است. شاید همین عدم قطعیت معناها غایت اصلی نیچه بوده است. به طور کلی جا دادن نیچه را در قالبهای ایدئولوژی باید نقض غرض به حساب آورد.

گفتنی است که در سال ۱۸۶۹ ریشارد واگنر از نیچه دعوت به عمل می‌آورد تا تعطیلات زمستانی را با او در تریشین بگذراند. واگنر به هیچ روی با هنجارهای مسلط جامعه سر سازگاری ندارد و به همین جهت روحیهٔ ماجراجویانهٔ نیچه او را به خود جلب می‌کند. نیچه در برخورد با واگنر سخت شیفتهٔ روحیه و شخصیت او می‌شود و به همین جهت اولین اثر خویش را به او اهدا می‌کند. متأسفانه نگارش این کتاب به علت بروز جنگ آلمان و فرانسه به طول می‌انجامد. در همین زمان است که نیچه داوطلبانه به خدمت وظیفه می‌رود اما به علت ضعف بینایی و نیز ناتوانی جسمی به صف نظامیان پذیرفته نمی‌شود و به درمانگاه ارتش اعزام می‌شود. با توجه به روحیهٔ ظریفی که دارد پس از مدت کوتاهی در بخش پزشکی دچار افسردگی و به همین جهت از خدمت مرخص می‌شود. سرانجام نیچه در سال ۱۸۷۲ کتاب زایش تراژدی را به چاپ می‌رساند. هرچند که این کتاب در محافل دانشگاهی با انتقاد شدیدی روبه‌رو می‌شود و بعضی از محققان دانشگاهی آن را اثر آکادمیک تلقی نمی‌کنند اما در میان اشراف و ناسیونالیست‌های آلمانی با استقبال بی‌نظیری روبه‌رو می‌شود. چاپ این کتاب شهرت بی‌سابقه‌ای را در میان شهروندان آلمانی برای نیچه به ارمغان می‌آورد. او از این شهرت در جهت پیشبرد کارهای نظری واگنر بهره می‌گیرد و دولت آلمان را متقاعد می‌کند که سرمایه‌گذاری لازم در جهت احداث تالار بایروت را تأمین کند. در این تالار است که آثار واگنر به معرض نمایش گذاشته می‌شود. در دوازدهم اوت سال ۱۸۷۶ امپراتور آلمان جهت شرکت در اجرای حلقهٔ نیبلونگ واگنر به این تالار می‌رود. واگنر این اثر را شاهکار خود

می‌داند. اما برخلاف نظر او نیچه با ملاحظهٔ حلقهٔ نیبلونگ به هیچ وجه آن را یک شاهکار هنری تلقی نمی‌کند و حتی تصمیم می‌گیرد به بهانهٔ مرخصی از شهر خارج شود. او بعداً نظر خود را در مورد موسیقی واگنر تغییر می‌دهد. در اینجاست که نیچه واگنر را نه یک دوست که حریف سرسخت خویش می‌داند. از این زمان به بعد نیچه کلیهٔ آثار خویش را با اندیشه‌های واگنر می‌سنجد. واگنریسم و یا امور مرادف آن چیزی است که اندیشمندان از نوشته‌های نیچه برمی گیرند. آنها به هیچ روی انتقادات نیچه بر واگنر را جدی نمی‌گیرند و به تفاوتهایی که او میان اندیشه‌های خود و رویکردهای واگنر قائل است وقعی نمی‌نهند. آنچه را که نیچه در آرا و آثار واگنر معارض با اندیشه‌های خویش می‌داند، محققان به عنوان برداشتهای واگنر قلمداد می‌کند. در مورد هربرت اسپنسر هم همین امر صادق است؛ با مطالعهٔ آثار او درمی‌یابیم که تا چه حد به ایده‌هایی که مورد انتقاد اوست نزدیک شده است.

این موضوع را از این باب آوردیم تا ثابت کنیم که برخی از مفسران اندیشه‌های نیچه به واگنر مورد بحث نیچه نزدیکتر شده‌اند تا خود او. مصداق کامل این معنا را می‌توان در «نیچهٔ فاشیست» و نیز «نیچهٔ پست‌مدرن» جستجو کرد. به طور کلی او را پیامبری خردگریز و یا هنرمند و شاعری صرف دانستن درست به مثابهٔ آن است که ما او را واگنری دیگر بدانیم. انتزاعی کردن بیش از حد پیامهای او و نیز عینی کردن خارج از تناسب آنها هر دو به یک نتیجه منجر خواهد شد. بنابراین تفسیر فاشیستی از اندیشه‌های او همان‌قدر غیرمنطقی و خارج از انصاف است که سوسیالیست، ناسیونالیست و یا محافظه‌کار قلمداد کردن او؛ به همین اعتبار نمی‌توان اندیشه‌ها و تحلیلهای او را در جهت توجیه تخریب، خودکشی و یا سایر ناهنجاریهای فردی و اجتماعی به کار گرفت.

کسی که می‌کوشد با به‌کارگیری یکسویهٔ دیونوسوسی بی‌بندوباری را توجیه کند و توازن میان این دو را در اندیشه‌های نیچه نادیده انگارد همان‌قدر از جانب انصاف به دور است که تلفیق‌کنندهٔ اندیشه‌های اولین و رویکردهای واپسین او.

برخی از پژوهندگان او را ستم‌دوست و به طور کلی ارادهٔ معطوف به قدرت او را وجهی سادیسم قلمداد کرده‌اند. از جمله بعضی افراد، اخلاق خدایگان در

تقابل با بردگان را در اندیشهٔ نیچه توجیهی برای حمایت از برده‌داری تلقی نموده‌اند. باید گفت که اندیشه‌های نیچه سخت گمراه‌کننده و خطرآفرین است. هر کس که در وادی تفکر او سیر کند اگر از پیش‌زمینه‌های رویکردش بی‌خبر باشد امکان درافتادن در تالاب افراط و تفریط برای او زیاد است. به همین جهت است که فرزانگانی چون توماس مان و هیدگر تفکر نیچه‌ای را مخاطره‌آمیز انگاشته‌اند چراکه آنها بحران فاشیسم آلمان نازی را از سر گذرانده‌اند. در چنان شرایطی حتی وطن‌پرستی هم می‌توانست لغزش‌آمیز و انحرافی باشد. اخلاق‌گریزی نیچه ممکن است در شرایط تاریخی-فرهنگی خاص نقش سازنده‌ای ایفا کند اما در سایر شرایط به صورت ابزاری مخرب در توجیه کنشهای اهریمنی به کار رود. شاید به همین اعتبار است که امروزه برخی از روشنفکران چین و یا چکسلواکی در توجیه شرایط اجتماعی-فرهنگی جامعهٔ خویش از اندیشه‌های نیچه بهره می‌گیرند چراکه در این جوامع سالها گونه‌ای اخلاق زبونان تحت عنوان پرولتاریا حاکم بوده و هرگونه خلاقیت و تحرک فرهنگی را در نطفه خفه می‌کرده است.

انسل پی‌یرسون، نویسندهٔ کتاب هیچ‌انگار تمام‌عیار، مدعی است که تأملات نیچه دارای آثار و پیامدهای سیاسی خطیری است. او چیرگی بر نیهیلیسم را وظیفه و کنش سیاسی می‌داند. به نظر او نیچه اساسی‌ترین و مهمترین پرسشها را در مورد بنیادهای جامعه مطرح کرده است. آنچه را نیچه در نوشته‌های خود مطرح کرده متضمن انگیزه‌های تازه‌ای نیست بلکه تفسیر شرایط حاکم بر دوران خود او محسوب می‌شود. لذا تعمیم دادن آنها خارج از زمینهٔ تاریخی به نتایجی خطرناک و گاهی ویران‌کننده منجر خواهد گردید.[1]

نیچه از خوانندگان خود می‌خواهد که اندیشه‌های بی‌چون و چرا را نپذیرند. به قول انسل پیرسون اندیشه‌های او را باید فراسوی «آری» و «نه» مورد توجه قرار داد. یعنی بهتر آن است که با اندیشه‌های وی برخوردی تأمل‌انگیز داشته

---

1. Keith Ansell Pearson, *Introduction to Nietzsche as Political Thinker: The Perfect Nihilist*, Cambridge University Press, 1994.

باشیم. نیچه می‌گوید نوشته‌های او صرفاً برای اندیشیدن نوشتهٔ است و نه چیز دیگر.[1]

او در پارهٔ ۱۰۰۸ ارادهٔ معطوف به قدرت یادآور می‌شود که هر مکتبی که همهٔ کارمایه و مواد منفجرهٔ لازم را در اختیار ندارد زائد و حتی غیرضروری است. ارزش‌گذاری دوبارهٔ ارزشها وقتی به انجام می‌رسد که تنش و کشش و کوششی که از نیازهای جدید برآمده، وجود داشته باشد.

به طور کلی باید گفت کتاب ارادهٔ معطوف به قدرت نیچه، بیشتر از سایر آثارش توجه اندیشمندان پست‌مدرن و پساساختار را به خود جلب کرده است. در واقع بعضی افراد این نوشتار را شاهکار او محسوب می‌کنند. علت آنکه گروه اخیر به این کتاب بیشتر رغبت نشان داده‌اند صرفاً از موضع ضدایده‌آلیستی حاکم بر آن نشئت می‌گیرد. همین موضع است که به ما امکان می‌دهد تا نیچه را به قول جان لچت افقی‌اندیش بشناسیم. افقی اندیشیدن یعنی تفکر را در گستره‌ای واحد قرار دادن؛ این اصطلاحی است که جان لچت در تحلیل ارادهٔ معطوف به قدرت به‌کار گرفته است. به گفتهٔ او نیچه نوعی دگرسانی را در حوزهٔ اندیشه مطرح کرده است. بدین‌معنا که اندیشهٔ افقی اندیشه‌ای است که در عرض سایر اندیشه‌ها قرار می‌گیرد ولی از لحاظ صورت و معنا با آنها قابل قیاس نیست. در حقیقت اندیشهٔ افقی برپایهٔ دگرسانی و غیریت استوار گردیده است. از این رو باید آن را در تقابل با اندیشهٔ مبتنی بر این‌همانی فرض کرد. به اعتباری می‌توان گفت اندیشهٔ افقی براساس این‌نه‌آنی تحقق می‌یابد. از جمله نیچه در کلیهٔ آثارش برابری آرمانی دمکراسی یا مسیحیت را مصداق کامل اخلاق رمگان می‌داند. این آرمان‌گرایی خود از ایده‌آلیسم فلسفی-سیاسی سرچشمه گرفته است و بنابراین دست رد بر سینهٔ زندگی می‌گذارد. به نظر نیچه زندگی را نمی‌توان به چیزی فروکاست بلکه باید آن را منظومه‌ای از دگرسانی و این‌نه‌آنی به شمار آورد. این‌همانی را می‌توان با ملاکهای مشترک نمایش داد و آن را تراز نمود.

---

1. Nietzsche, *Will to Power*, translated by Walter Kaufmann, New York: London House, Preface.

حال آنکه منظور از افقی اندیشیدن امتناع یافتن ملاک و مقیاسی است در جهت سنجش دگرسانیها و گوناگونیها.[1]

بدیهی است که هر یک از پست‌مدرنیست‌ها یکی از وجوه اندیشه‌های نیچه را عمده کرده‌اند. وقتی جولیو پرتی[2] از فوکو می‌پرسد: «کدام نیچه را دوست داری و ترجیح می‌دهی؟» او در جواب می‌گوید: «بدیهی است که من نیچهٔ چنین گفت زرتشت را نمی‌پذیرم، بلکه نیچهٔ زایش تراژدی و تبارشناسی اخلاقی را دوست دارم.» فوکو به هیچ وجه چون دولوز شیفتهٔ آموزهٔ اَبَرانسان و بازگشت جاودانه نیست، بلکه تبارشناسی او را مورد توجه قرار داده است.

نیچه‌ای که حقیقت مطلق فلسفی را به مسئله‌ای بحرانی تبدیل نموده و آن را با ارادهٔ معطوف به قدرت پیوند داده مورد توجه اوست. افزون بر این فوکو در پاسخ به پرسشهایی که پرتی مطرح می‌کند، می‌گوید یکی دیگر از رهنمودهای نیچه بیان تاریخچه و دودمان ذهن اندیشنده در فلسفهٔ دکارت و کانت است. به گفتهٔ فوکو نیچه اولین فیلسوفی است که ماهیت و طبیعت ذهن را در معرض نقادی تبارشناسانه قرار داده است و کوشیده ثابت کند که شرایط امکانی-تاریخی وجود آدمی از ماهیت آن واجد اهمیت بیشتری است. می‌توان گفت فوکو با تکیه بر نوشته‌های نیچه سه قطب و محور تبارشناسانه یعنی حقیقت، قدرت و سوژه را مورد بحث قرار داده است. او مناسبت میان زبان و حقیقت را در کتاب دیرینه‌شناسی دانش تحلیل کرده و با تکیه بر تحلیل دولوز از مفهوم قدرت نیچه مناسبت میان نیروها را موضوع پژوهشهای واپسین خود قرار داده است. با این حال باید به این نکته توجه داشت که فوکو نیز همچون دولوز به هیچ روی مطاوی متافیزیکی مورد بحث هیدگر در نوشته‌های نیچه را دنبال نکرده است. فوکو با توجه به همین فضای قدرت است که رویه‌های بیانی و غیربیانی قوام‌دهندهٔ شخصیت و هویت فرد را بدون توجه به عناصر برون‌بود، یعنی غرایز و طبیعت بشری وارسی می‌کند.

---

1. John Lechte, *Fifty Key Contemporary Thinkers: From Structuralism to Postmodernity*, New York: Routledge, 1994, p. 217. 2. Giulio Preti

فوکو می‌گوید در حالی که مارکس روابط تولید را اساس حرکت تاریخ، جامعه و فرهنگ قلمداد نموده نیچه مناسبات قدرت را در این حوزه واجد اهمیت شمرده است. به گفتهٔ او نیچه را باید فیلسوف قدرت محسوب داشت. بدیهی است که او قدرت را صرفاً محدود به گسترهٔ علوم سیاسی و به طور کلی سیاست نمی‌داند بلکه به نظر او قدرت در کلیهٔ شئون هستی جاری است و تنها در بحث از اقتدار پادشاهان و فرماندهان و سروران به‌کار نمی‌رود.

فوکو در سال ۱۹۷۱ در ضمن مقالهٔ مفصلی موسوم به «نیچه، تبارشناسی و تاریخ» به تحلیل درون‌مایه‌های فلسفه نیچه می‌پردازد و زمینهٔ روش‌شناسی جدیدی را در تحقیقات خویش فراهم می‌آورد. او این روش را در مراقبت و مجازات (۱۹۷۹) به‌کار گرفته است. گفتنی است که پژوهندگان اندیشه‌های فوکو فعالیتهای پژوهشی وی را به سه دوره تقسیم کرده‌اند: یکی مرحلهٔ دیرینه‌شناسانه (تاریخ دیوانگی در عصر کلاسیک و زایش درمانگاه، واژه‌ها و چیزها، دیرینه‌شناسی دانش) که در آن مناسبت میان دانش، زبان و حقیقت مورد توجه است. دوم مرحلهٔ تبارشناسی (مراقبت و مجازات؛ تاریخ جنسیت، جلد اول) که در آن مسئلهٔ قدرت محور تحقیقات او را تشکیل می‌دهد و مرحلهٔ سوم که در آن به رهیافتهای اخلاقی توجه نموده است. جلد دوم و سوم کتاب تاریخ جنسیت از این درون‌مایه سیراب شده است. بدین‌معنا که در این دو اثر او شکل‌گیری و تکوین خودِ اخلاقی /جنسی را مورد تحلیل قرار داده است.

فوکو با تکیه بر رویکرد نیچه می‌گوید تبارشناسی وجه تازه‌ای از نوشتار تاریخی محسوب می‌شود. به همین جهت او تبارشناس را تاریخ‌نویس جدید می‌خواند. در چارچوب تبارشناسی تداوم تاریخی مورد تردید قرار می‌گیرد و گسست پدیده‌های تاریخی مبنای تحلیلی مستقل را تشکیل می‌دهد. فوکو با به‌کارگیری روش تبارشناسانه، نوشته‌های تاریخی را از قید ذهنیت دکارتی رها ساخته و به اعتباری ذهنیت‌زدایی (decentering the subject) کرده است.

فوکو با گذار به مرحلهٔ تبارشناسی بر شرایط مادی گفتمان تأکیدی ویژه می‌نهد. او به طور کلی گفتمان را بر حسب نهادها، رویدادهای سیاسی، رویه‌ها و فراگردهای اقتصادی تعریف می‌کند. افزون بر این، در چارچوب همین رویکرد

است که روابط میان گستره‌های گفتمانی و غیرگفتمانی را مورد موشکافی قرار می‌دهد. به همین اعتبار او کارکرد قدرت را در فراگرد تأثیرش بر کالبد آدمی و لاجرم شکل‌گیری دانش و ذهنیت فردی بررسی می‌کند.

فوکو جریان تکوین انضباط در جوامع مدرن را از منظر تبارشناسی مورد بحث قرار می‌دهد و مدعی است که ترفندهای انضباطی و از جمله مقررات و دستورالعمل‌های گوناگون حاکم بر رفتار و سلوک آدمیان و نیز نظارت بر کارکرد افراد و تهیهٔ گزارشهای منظم از کارکردها زمینهٔ استحکام و گسترش اخلاقِ کاری را در جوامع صنعتی غرب فراهم ساخته و اخلاق سرمایه‌داری را هرچه بیشتر نهادین کرده است. از این رو زیست دانشجویان، سربازان و زندانیان و بیمارانِ روانی برحسب همین نظامهای انضباطی در معرض نظارت فراگیر قرار می‌گیرد. از این زمان به بعد فرد به عنوان سازه‌ای گفتمانی و نتیجه و پیامد فن‌آوری‌های سیاسی محسوب می‌شود وذهن و جسم و خواستهای او برحسب نیازها و ضرورتهای انضباطی شکل می‌گیرد. به نظر فوکو با ظهور دوران مدرن قدرت نه از طریق سرکوب و واپس زدن بلکه از راه تولید نیازها و گفتمانهای خاصی که موجد ماهیتی جنسی است به بسط و توسعهٔ خود مدد می‌رساند.

فوکو با تکیه بر ترفندهای تبارشناسانهٔ اخلاق‌پارسامنشی، عدالت و کیفر را در جوامع غربی مورد مطالعه قرار داده است و برای نخستین‌بار تاریخ فراموش‌شدگان، مطرودین، و افراد حاشیه‌ای را وارسی کرده به همین دلیل به گفتمان جنون، پزشکی، مجازات و جنسیت عنایتی ویژه مبذول داشته است.

به طور کلی فوکو، نیچه را اولین فیلسوفی می‌داند که پرسش تازه‌ای را در مورد «حقیقت» مطرح کرده است. پرسش او به نسبت میان دانش و حقیقت معطوف نیست بلکه آن را با قدرت پیوند می‌دهد و یادآور می‌شود که منظومه‌ای از قواعد گفتمانی در پیوندی دورانی حقیقت را به قدرت مرتبط می‌سازد.

نیچه در پارهٔ ۲۴ کتاب تبارشناسی اخلاق یادآور شده که فلسفه باید مسئلهٔ ارزش حقیقت را به صورتی تازه مطرح نماید. او اولین اندیشمندی است که حقیقت را در چارچوب رژیم‌های سیاسی ـ اجتماعی مورد توجه قرار داده است.

نکتهٔ جالبی را که واتیمو در مقالهٔ کوتاهی موسوم به «نیهیلیسم و پست‌مدرن در فلسفه» یادآور شده این است که هیدگر را نباید اولین فیلسوف پست‌مدرن محسوب داشت بلکه نیچه است که پست‌مدرنیسم فلسفی را پایه‌ریزی کرده است. او برای اثبات این مدعا به بخش دوم کتاب تأملات نابهنگام، یعنی مقالهٔ «سودمندی و ناسودمندی تاریخ برای زندگی» استناد جسته است. افزون بر این باید کتاب سپیده‌دمان و دانش طربناک را هم از نظر دور نداشت. او در کتاب تأملات نابهنگام برای نخستین بار به «آگاهی تاریخی» می‌پردازد و مدعی است که همین امر موجب گردیده تا غربیان قرن نوزدهم نتوانند زندگی سعادتمندانه‌ای را دنبال کنند زیرا اسیر شعور تاریخی خود بودند. نیچه این وضع را به «بیماری تاریخی» تعبیر کرده است. به نظر او راه نجات انسان اروپایی رهایی یافتن از چنگال این آگاهی و خاطرهٔ تاریخی است. او بیماری تاریخی اروپا را در گوهر مدرنیته جستجو کرده است. نیچه مدعی است که با تکیه بر نیروهای فراتاریخی می‌توان به استیلای بی‌چون و چرای مدرنیته پایان داد و این کار از طریق شدت بخشیدن به روندها و گرایشات مدرنیستی امکان‌پذیر است. او یکی از راههای عمدهٔ نیل به چنین مقصودی را در هنر و مذهب جستجو کرده است. واتیمو به طور کلی عارضهٔ بحرانی مدرنیته قرن نوزدهم را با اشاره به اسطورهٔ اپیگون[1] تشریح کرده است. در منابع اساطیری آمده است که اپیگون‌ها فرزندان هفتگانه یا بازماندگان مستقیم هفت فرمانده در جنگهای پیاپی متحمل تلفات زیادی شدند و فرزندانشان تصمیم به انتقامجویی گرفتند. آنها به شهر تبای وارد شدند و خانه‌ها را ویران کردند و اموال ساکنان این شهر را به تاراج بردند. واتیمو مدعی است که به طور کلی آگاهی تاریخی همواره متضمن گونه‌ای انتقامجویی در قبال شکستهای گذشته است. به نظر نیچه این احساس انسانهای متذکر گذشته را به وجهی بیماری تاریخی مبتلا می‌کند. این تاریخ‌گرایی درواقع در دل مدرنیته نهفته است که فلاسفه‌ای چون هگل و مارکس آن را به زبان فلسفی بیان داشته‌اند. حتی رویکرد روشنگری نیز به تاریخ آکنده است از همین عارضه تاریخی. یعنی

---

1. Epigonis

انسان در پی آن است تا خود را از چنگال تاریخ رها سازد و روح را به آستانهٔ مطلق برساند. واتیمو مدعی است که نیچه راه نجات از بن‌بست مدرنیته را شدت‌بخشیدن و به اوج رساندن فراگردهای مدرنیته می‌داند. بدیهی است که نیچه هنگام نگارش تأملات نابهنگام بر این باور بوده که رهایی از چنگال بیماری تاریخی از طریق توسل به نیروی فراتاریخی مذهب وهنر و بخصوص موسیقی واگنری امکان‌پذیر است. اما رفته رفته به کاستی این رویکرد واقف می‌شود و در کتاب انسانی، بیش از حد انسانی تنها طریق گذار از مدرنیته را تشدید رویکردها و فراگردهای آن می‌داند. او می‌گوید باید والاترین ارزشهای تمدن مدرن را در معرض تجزیهٔ شیمیایی قرار داد. به باور او در این تجزیهٔ شیمیایی معلوم می‌شود که حقیقت خود ارزشی بیش نیست و با رسیدن به این واقعیت رفته رفته همین ارزش نیز مستحیل خواهد شد. در راستای همین تجزیهٔ شیمیایی است که معلوم می‌شود معرفت و دانش چیزی نیست جز منظومه‌ای از استعارات و مجازها. در اینجاست که با انحلال مفهوم حقیقت و معرفت خدا نیز خواهد مرد، و راه گریز از بن‌بست مدرنیته هموار خواهد گردید. واتیمو می‌گوید در این مرحله پست‌مدرنیسم در فلسفه متولد می‌شود. مرگ خدا در پارهٔ ۱۲۵ دانش طربناک با بازگشت جاودانه همراه است. با درگذشتن از مدرنیته دغدغهٔ نو بودن (novum) از میان می‌رود. یعنی دیگر ارزش امور برحسب نو بودن و تازگی آنها نیست که رقم می‌خورد. در واقع سایهٔ این‌همانی هستی و نو بودن رفته رفته از میان خواهد رفت.

به طورکلی همبستگی میان مرگ خدا و بازگشت جاودانه خود ماهیت عمیق متافیزیکی تاریخ‌انگاری مدرن و به طور کلی ماهیت متافیزیک مدرن را روشن می‌سازد. گفتنی است که متافیزیک به معنای علم مبادی اولیهٔ هستی، در عصر حاضر صرفاً در پیکر تاریخ‌انگاری است که تداوم می‌یابد و تاریخ را فراگردی روشنگرانه می‌شمارد. در چارچوب همین تاریخ است که سیر پیشرفت آدمی را به جانب رهایی هموار می‌سازد. در اینجاست که پیشرفت و ترقی به عنوان ارزش والا در تمدن متجلی می‌شود. بدیهی است که با مرگ خدا و فهم بازگشت جاودانه این ارزش درهم فرومی‌ریزد. از این رو با فروریختن والاترین ارزش،

یعنی با مرگ خدا تکامل و ترقی نیز اعتبار خود را از دست می‌دهد.

با مرگ خدا «فلسفهٔ صبحگاهی» آغاز می‌شود. بدین‌معنا که پویهٔ نخستین اندیشهٔ فرامتافیزیکی از دل تاریخ‌انگاری بیرون می‌جهد، یعنی اعلام مرگ خدا روایت حکایت تازه‌ای را به دنبال دارد. اگر بپذیریم که خدا مرده است به پایان اندیشهٔ بنیادین (foundational thought) باور خواهیم داشت. وقتی مبادی و معیارها و اصول بنیادین متافیزیک، اعتبار خود را از دست دادند، در این صورت ما قادر خواهیم بود معنا و غنای قرب را درک کنیم. در اینجاست که ما در پرتو هرمنوتیک قادر خواهیم بود پیام Gestel، یعنی قالب و سازمان علم و تکنولوژی را به گوش خویش بشنویم. به سخن دیگر، ظهور هرمنوتیک جدید به اعتباری خود نویددهندهٔ گذار از مرحلهٔ مدرنیته و آغاز فصل تازه‌ای در زیست انسان مدرن است. فلسفهٔ فرامتافیزیکی (postmetaphysical philosophy) دیگر قادر نیست منظومه‌های متعدد معرفتی را وحدتی صوری بخشد ــ آن‌گونه که ارسطو و کانت و دکارت در فلسفهٔ خود مطرح نمودند. آنچه را که فلسفه در عصر مابعدمتافیزیک قادر است به انجام رساند آن است که حداقل بینشی خطابی و اقناعی را در مورد هستی در اختیار ما قرار می‌دهد. دیگر از وحدت معرفتی و بنیادین مدرنیته خبری نیست. در اینجا واتیمو به بحث فوکو در مورد پایان اومانیسم اشاره می‌کند و یادآور می‌شود که با به سر آمدن مدرنیته عصر انسان نیز به پایان خواهد رسید. گفتنی است که فوکو مدعی است مرگ خدا و ناپدید شدن انسان رویدادی یگانه است. اعلام «اَبَرانسان» خود نمودی است بر مرگ حتمی انسان. فوکو کتاب واژه‌ها و چیزها را با نگرهٔ پایان عصر انسان به پایان می‌برد. با مرگ انسان رفته رفته تاریخ ماهیت خطی خود را از کف خواهد داد و منشی طنزآمیز به خود خواهد گرفت. این است معنای فلسفهٔ صبحگاهی و در گذشتن از ماهیت اندیشهٔ مدرن.[1]

---

1. Gianni Vattimo, "Verwindung: Nihilism and Postmodern in Philosophy", *Substance: Contemporary Italian Thought*, 1987, vol XVI, No. 2.

کتاب‌شناسی

Adorno, Theodor. *Minima Moralia*. translated by E. F. N. Jephcott. London: New Left Books, 1974.

Allen, Christine. "Nietzsche's Ambivalence about Women". in *The Sexism of Social and Political Theory*. edited by Lorenne M. G. Clard and Lynda Lange. Toronto: University of Toronto Press, 1979.

Allison, David B. editor. *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*. New York: Dell, 1977.

Andler, Charles. *Nietzsche, sa vie et sa pensee*. Paris: Gallimard, 1920.

Aschheim, Steven E. *The Nietzsche Legacy in Germany 1890-1990*. Berkeley: University of California Press, 1992.

Attridge, Derek; Geoff Bennington and Robert Young. editors. *Post-structuralism and the Question of History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Bataille, Georges. *The Accursed Share: An Essay on General Economy, volume I: Consumption*. translated by Robert Hurley. New York: Zone Books, 1988.

——. *The Accursed Shate: An Essay on General Economy, volumes II and III*. translated by Robert Hurley. New York: Zone Books, 1991.

——. *Sur Nietzsche*. Paris: Gallimard, 1945. [English translation: *On Nietzsche*. translated by Bruce Boone. New York: Paragon House, 1992.]

——. *"The Notion of Expenditure". in Vision of Excess: Selected Writings, 1927-1939*. translated and edited by Allan Stoekl. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985.

Baudrillard, Jean. "Forgetting Foucault". translated by Nicole Dufresne. *Humanities in Society*. vol. 3, No. 1 (Winter 1980).

Berg, Elizabeth. "The Third Woman". *Diacritics*, vol. 12: *Cherchez La Femme:*

Feminist Critique/Feminie Text (Summer 1982).

Bergoffen, Debra B. "On the Advantage and Disadvantage of Nietzsche for Women". in *The Question of the Other*. edited by Arleen B. Dallery and Charles E. Scott. Albany: State University of New York Press, 1989.

Blanchot, Maurice. *The Infinite Conversation*. translated by Susan Hanson. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

Bloom, Allan. *The Closing of the American Mind*. New York: Simon and Schuster, 1987.

Bogue, Ronald. *Deleuze and Guattari*. London and New York: Routledge, 1989.

Bourdieu, Pierre. *Homo Academicus*. translated by Peter Collier. Stanford: Stanford University Press, 1988.

___. *Outline of a Theory of Practice*. translated by Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Bove, Paul. *Intellectuals in Power: A Genealogy of Critical Humanism*. New York: Columbia University Press, 1986.

Boyer, Alain, et al. *Pourquoi nous ne sommes pas nietzscheens*. Paris: Editions Grasset et Fasquelle, 1991.

Burchell, Grahm, Colin Gorden and Peter Miller, editors. *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

Burgard, Peter J. editor. *Nietzsche and the Feminine*. Charlottesville: University of Virginia Press, 1994.

Butler, Judith. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. New York: Routledge, 1993.

___. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990.

___. "Poststructuralism and Postmarxism". *Diacritics*. vol. 23, No. 4 (Winter 1993).

___. "Subjection, Resistance and Resignation: Between Freud and Foucault". in *the Question of Identity*. edited by John Rajchman. New York: Routledge, forthcoming.

Carroll, David. *Paraesthetics: Foucault, Lyotard, Nietzsche*. London: Methuen, 1987.

Castoriadis, Cornelius. *Political and Social Writings*. 2 vols. edited and translated by David Ames Curtis. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

Cixous, Helene. "Castration or Decapitation?" translated by Annette Kuhn. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 7, No. 1 (1981).

——. "An exchange with Helene Cixous". translated by Verena Andermatt Conley. in *Conley, Helene Cixous: Writing the Feminine*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1984.

——. "Extreme Fidelity". translated by Ann Liddle and Susan Sellers. in *Writing Differences: Readings from the Seminam of Helene Cixous*. edited by Susan Sellers. New York: St. Martin's Press, 1988.

——. *Reading with Clarice Lispector*. edited and translated by Verena Andermatt Conley. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990.

——. "Le Rire de la Meduse". *L'Arc*. No. 61, 1975. [English translation: "The laugh of the Medusa". translated by Keith Cohen and Paula Cohen. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 1, No. 4 (Summer 1976).]

Cixous, Helene and Catherine Clement. *The Newly Born Woman*. translated by Betsy Wing. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.

Conway, Daniel W. "Nietzsche contra Nietzsche: The Deconstruction of *Zarathustra*". in *Nietzsche as Postmodernist: Essays Pro and Contra*. edited by Clayton Koelb. Albany: State University of New York: Press, 1990.

Danto, Arthur. *Nietzsche as Philosopher*. New York: Columbia University Press, 1980.

Deleuze, Gilles. *Le Bergsonisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1966. [English translation: *Bergsonism*. translated by Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam. New York: Zone Books, 1988.]

——. *Cinema 2: The Time-Image*. translated by Hugh Tomlinson and Robert Galeta. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

——. *David Hume, sa vie, son oeuvre*. Paris: Presses Universitaires de France, 1952.

——. *Difference et repetition*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968. [English translation: *Difference and Repetition*. translated by Paul Patton. New York: Columbia University Press, 1994.]

——. *Empirisme et subjectivite*. Paris: Presses Universitaires de France, 1953. [English translation: *Empiricism and Subjectivity. An Essay on Hume's Theory of Human Nature*. translated by Constantin V. Boundas. New York: Columbia University Press. 1991.]

——. "Entretien 1980". *L'Arc*. No. 49. second edition (1980).

——. *Foucault*. translated by Sean Hand. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

——. "Lucrece et le naturalisme". *Etudes philosophiques*, No. 1 (January-May 1961).

——. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962. [English translation: *Nietzsche and Philosophy*. translated by Hugh Tomlinson. New York: Columbia University Press, 1983.]

——. "Pensee nomade". in *Nietzsche aujourd'hui I*. Paris: Union Generale d'Editions, 1973. [English translation: "Nomad Thought". translated by David B. Allison. in *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*. edited by David B. Allison. New York: Dell, 1977.]

——. *La philosophie critique de Kant*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963. [English translation: *Kant's Critical Philosophy*. translated by Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.]

——. *Pourparlers*. Paris: Editions de Minuit, 1990.

——. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Editions de Minuit, 1968. [English translation: *Expresionism in Philosophy: Spinoza*. translated by Martin Joughin. New York: Zone Books, 1990.]

——. "What is a *dispositif*?" translated by Timithy J. Armstrong. in *Michel Foucault, Philosopher*. edited by Timothy J. Armstrong. New York: Routledge, 1992.

Deleuze, Gilles and Felix Guattari. *Anti-Oedipus*. translated by Robert Hurley, Mark Seem and Helen R. Land. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.

——. *Kafka: Toward a Minor Literature*. translated by Dana Polan. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.

——. "Rhizome". translated by Paul Patton. *Ideology and Consciousness*, No. 8 (Spring 1981).

——. *A Thousand Plateaus*. translated by Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

Deleuze, Gilles and Claire Parnet. *Dialogues*. translated by Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam. New York: Columbia University Press, 1987.

Derrida, Jacques. *The Archeology of the Frivolous*. translated by John P. Leavey, Jr. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1980.

——. *La carte postale: de Socrate à Freud et au-delà*. Paris: Flammarion, 1980. [English translation: *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*. translated by Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1987.]

——. "Choreographies". translated by Christie V. McDonald. *Diacritics, Vol. 12:*

Cherchez la femme: Feminist Critique/Feminine Text (Summer 1982).

——. *Dissemination*. translated by Barbara Johnson. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

——. *Donner la temps*. Paris: Editions Galilee, 1991. [English translation: *Given Time*. translated by Peggy Kamuf. Chicago: University of Chicago Press, 1992.]

——. "Eating Well or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida". translated by Peter Connor and Avital Ronell. in *Who Comes After the Subject?* edited by Eduardo Cadava, Peter Connor and Jean-Luc Nancy. New York: Routledge, 1991.

——. "Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'". translated by Mary Quaintance. *Cardozo Law Review*, vol. 11, No. 5-6 (1990).

——. "Interpreting Signatures (Nietzsche/Heidegger): Two Questions". translated by Diane P. Michelfeleder and Richard E. Palmer. in *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*. edited by Diane P. Michelfelder and Richard E. Palmer. Albany: State University of New York Press, 1989.

——. *Limited Inc*. translated by Samuel Weber. Evanston: Northwestern University Press, 1988.

——. *Marges de la philosophie*. Paris: Editions de Minuit, 1972. [English translation: *Margins of philosophy*. translated by Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1982.]

——. "Nietzsche and the Machine". Interview with Richard Beardsworth. *Journal of Nietzsche Studies*. vol. 7 (Spring 1994).

——. *Of Spirit: Heidegger and the Question*. translated by Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

——. *Otobiographies: The Teaching of Nietzsche and the Politics of the Proper Name*. translated by Avital Ronell. in *The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation*. edited by Christie V. McDonald. translated by Peggy Kamuf. New York: Schochen Books, 1985.

——. *Positions*. translated by Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

——. *Spurs: Nietzsche's Styles*. translated by Barbara Harlow. Chicago: University of Chicago Press, 1978.

——. "Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences". translated by Richard Macksey. in *The Structuralist Controversy: The Languages of Criticism*

and the Sciences of Man. edited by Richard Macksey and Eugenio Donato. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1970.

___. *The Truth in Painting*. translated by Geoff Bennington and Ian McLeod. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

___. *Writing and Difference*. translated by Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1978.

Descombes, Vincent. *Le même et l'autre: Quarante-cinq ans de philosophie Française* (1933-1978). Paris: Editions de Minuit, 1979. [English translation: *Modern French Philosophy*. translated by L. Scott-Fox and J. M. Harding. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.]

___. "Le moment français de Nietzsche". in Boyer, Alain, et al. *Pourquoi nous ne sommes pas nietzscheens*. Paris: Editions Grasset et Fasquelle, 1991.

___. *Objects of All Sorts: A Philosophical Grammar*. translated by Lorna Scort-Fox and Jeremy Harding. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986.

Dews, Peter. *Logics of Disintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*. London: Verso, 1987.

Dreyfus, Hubert L. and Paul Rabinow. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

D'Souza, Dinesh. *Illiberal Education: The Politics of Race and Sex on Campus*. New York: Macmillan, 1991.

Ewald. Francois. "'Introduction' to Gilles Deleuze, 'Mystère d'Ariane'". *Magazine Littéraire*, No. 298 (April 1992).

Feil, Daryl K. *Ways of Exchange: The Enga 'tee' of Papua New Guinea*. St. Lucia: University of Queensland Press, 1984.

Ferry, Luc and Alain Renaut. "'Ce qui a besoin d'être démontré ne vaut pas grand-chose'". in Boyer, Alain, et al. *Pourquoi nous ne sommes pas nietzscheens*. Paris: Editions Grasset et Fasquelle, 1991.

___. *La pensée 68: Essai sur l'anti-bumanisme contemporain*. Paris: Gallimard, 1985. [English translation: *French Philosophy of the Sixties: An Essay on Antibumanism*. translated by Mary Schnackenberg Cattani. Amherst: University of Massachusetts Press, 1990.]

___. *Political Philosophy 3: From the Rights of Man to the Republican Idea*. translated by Franklin Philip. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

——. *68-86: Itinéraires de l'individu*. Paris: Gallimard, 1987.

——. "Le Sujet en Procès". in *Tod des Subjekts*? edited by Herta Nagl-Docekal and Helmuth Vetter. Vienna: R. Oldenbourg Verlag, 1987.

Foucault, Michel. "An Aesthetics of Existence". interview conducted in April 1984. translated by Alan Sheridan. in *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture. Interviews and other Writings 1977-1984*. edited by Lawrence D. Kritzman. New York: Routledge, 1988.

——. *The Archaeology of Knowledge*. translated by A. M. Sheridan Smit. New York: Harper Colophon Books, 1972.

——. "The Confession of the Flesh". interview first published in July 1977. translated by Colin Gordon. in *Power/Knowledge: Selected interviews and other Writings 1972-1977*. edited by Colin Gordon. New York: Pantheon Books, 1977.

——. "Critical Theory/Intellectual History". interview first published in spring 1983. translated by Jeremy Harding. in *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture. Interviews and Other Writings 1977-1984*. edited by Lawrence D. Kritzman. New York: Routledge, 1988.

——. *Discripline and Punish: The Birth of the Prison*. translated by Alan Sheridan. New York: Random House, 1978.

——. "The Discourse of History". interview first published in June 1967. translated by John Johnston. in *Foucault Live (Interviews, 1966-1984)*. edited by Sylvere Lotringer. New York: Semiotexte, 1989.

——. *Dits and écrits*. 4 vols. Paris: Gallimard, 1994.

——. "The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom". interview conducted in January 1984. translated by J. D. Gauthier, S. J. *Philosophy and Social Criticism*. Special Issue "The Final Foucault" vol. 12, No. 2-3 (Summer 1987).

——. *Foucault Live (Interviews, 1966-1984)*. edited by Sylvere Lotringer. New York: Semiotexte, 1989.

——. *The Foucault Reader*. edited by Paul Rabinow. New York: Pantheon Books, 1984.

——. "The Functions of Literature". interview conducted in June 1975. translated by Alan Sheridan. in *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture. Interviews and Other Writings 1977-1984*. edited by Lawrence D. Kritzman. New York: Routledge, 1988.

___. "Governmentality". translated by Rosi Braidotti. *Ideology and Consciousness*, vol. 6 (Autumn 1979).

___. *The History of Sexuality. Vol. One: An Introduction*. translated by Robert Hurley. New York: Vintage, 1980.

___. "How is Power Exercised?" translated by Leslie Sawyer. in Dreyfus, Hubert L. and Paul Rabinow. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

___. "Intellectuals and Power: A Conversation between Michel Foucault and Gills Deleuze". translated by Donald F. Bouchard and Sherry Simon. in *Language, Counter-Memory, Practice*. edited by Donald F. Bouchard. Ithaca: Cornell University Press, 1977.

___. "Introduction àl' *Anthropologie* de Kant". *These complémentaire for the doctorate of letters*, Université de Paris, Faculté des Letters, 1960, photocopy of typescript, Centre Michel Foucault.

___. *Language, Counter-Memory, Practice*. translated by Donald F. Bouchard and Sherry Simon. edited by Donald F. Bouchard. Ithaca: Cornell University Press, 1977.

___. *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture. Interviews and Other Writings 1977-1984*. edited by Lawrence D. Kritzman. New York: Routledge, 1988.

___. "Nietzsche, Freud, Marx". in *Nietzsche: Cahiers du Royaumont, philosophie*, No. VI, Paris: Editions de Minuit, 1967. [English translation by Alan D. Schrift. in *Transforming the Hermeneutic Context: From Nietzsche to Nancy*. edited by Gayle L. Ormiston and Alan D. Schrift. Albany: State University of New York Press, 1990.]

___. "Nietzsche, Genealogy, History". translated by Donald F. Bouchard and Sherry Simon. in *The Foucault Reader*. edited by Paul Rabinow. New York: Pantheon Books, 1984.

___. "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress". interview Conducted in April 1983. in *The Foucault Reader*. edited by Paul Rabinow. New York: Pantheon Books, 1984.

___. "On Power". interview conducted in July 1978. translated by Alan Sheridan. in *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture. Interviews and Other Writings 1977-1984*. edited by Lawrence D. Kritzman. New York: Routledge, 1988.

___. *The Order of Things*. New York: Random House, 1973.

——. *L'ordre du discours: Leçon inaugurale au College de France prononcée le 2 décembre 1972*. Paris: Gallimard, 1971. [English translation: "The Discourse on Language". translated by Rupert Swyer and published as an appendix to *The Archaeology of Knowledge*. New York: Harper and Row, 1972.

——. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. translated and edited by Colin Gordon. New York: Pantheon Books, 1977.

——. "Power and Sex". interview first published in March 1977. translated by David J. Parent. in *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture. Interviews and Other Writings 1977-1984*. edited by Lawrence D. Kritzman. New York: Routledge, 1988.

——. "Prison Talk". interview first published in June 1975. translated by Colin Gordon. in *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. edited by Colin Gordon. New York: Pantheon Books, 1977.

——. "Subjectivity and Truth". edited by Mark Blasius and published under the title "About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth". *Political Theory*. vol. 21. No. 2 (May 1993).

——. "Truth and Power". interview conducted in June 1976. translated by colin Gordon. in *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. edited by Colin Gordon. New York: Pantheon Books, 1977.

——. "Truth, Power, Self: An Interview". in *Technologies of the Self: A Seminar With Michel Foucault*. edited by Luther H. Martin, Huck Gutman and Patrick H. Hutton. Amherst: University of Massachusetts Press, 1988.

——. "Two Lectures". Lectures delivered at the College de France, January 7 and 14, 1976. translated by Kate Soper. in *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. edited by Colin Gordon. New York: Pantheon Books, 1977.

——. *The Use of Pleasure*. translated by Robert Hurley. New York: Random House, 1985.

——. "What Is an Author?" translated by Josue V. Harari. in *The Foucault Reader*. edited by Paul Rabinow. New York: Pantheon Books, 1984.

——. "What is Enlightenment?" translated by Catherine Porter. in *The Foucault Reader*. edited by Paul Rabinow. New York: Pantheon Books, 1984.

——. "Why Study Power: The Question of the Subject". in *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Dreyfus, Herbert L. and Paul Rabinow. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Frank, Manfred. *What is Neostructuralism*? translated by Sabine Wilke and Richard Gray. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

Gadamer, Hans-Georg. "Text and Interpretation". translated by Dennis J. Schmidt and Richard E. Palmer. in *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*. edited by Diane P. Michelfelder and Richard E. Palmer. Albany: State University of New York Press, 1989.

Gasche, Rodolphe. *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*. Cambridge: Harvard University Press, 1986.

Gregory, C. A. *Gifts and Commodities*. London: Academic Press, 1982.

Guattari, Felix. *L'inconscient machinique: essais de schizo-analyse*. Fontenay-sous-Bois: Editions Recherches, 1979.

___. *Molecular Revolution: Psychiatry and Politics*. translated by Rosemary Sheed. New York: Penguin Books, 1984.

___. *Psychanalyse et transversalité: essais d'analyse institutionelle*. Paris: Maspero, 1972.

Habermas, Jurgen. *The Philosophical Discourse of Modernity*. translated by Frederick G. Lawrence. Cambridge, Ma: MIT Press, 1987.

Hard, Michael. *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

Harvey, Irene E. *Derrida and the Economy of Difference*. Bloomington: Indiana University Press, 1986.

Heidegger, Martin. *Nietzsche*. Band I and II. Pfullingen: Verlag Gunther Neske, 1961.

___. *Nietzsche. Volume One: The Will to Power as Art*. edited and translated by David F. Krell. San Francisco: Harper and Row, 1979.

___. *Nietzsche. Volume Two: The Eternal Recurrence of the Same*. edited and translated by David F. Krell. New York: Harper and Row, 1984.

___. *Nietzsche. Volume Three: The Will to Power as Knowledge and Metaphysics*. edited and translated by David F. Krell. translated by Joan Stambaugh, David F. Krell and Frank A. Capuzzi. New York: Harper and Row, 1987.

___. *Nietzsche. Volume Four: Nihilism*. edited by David F. Krell. translated by Frank A. Capuzzi. San Francisco: Harper and Row, 1982.

___. *The Question of Being*. translated by William Kluback and Jean T. Wilde New York: Twayne, 1958.

Held, Virginia. "Feminism and Moral Theory". in *Women and Moral Theory*. edited

by Eva Feder Kittay and Diana T. Meyers. Totowa, Nj: Rowman and Littlefield, 1987.

Hirschon, Renee, editor. *Women and Property, Women as Property*. London: Croom Helm, 1984.

Howey, Richard L. "Nietzsche and the 'New' French Philosophers". *International Studies in Philosophy*. vol. 17, No. 2 (1985).

Hyde, Lewis. *The Gift: Imagination and the Erotic Life of Property*. New York: Vintage Books, 1979.

Irigaray, Luce, *Amante marine de Friedrich Nietzsche*. Paris: Editions de Minuit, 1980. [English translation: *Marine Lover of Friedrich Nietzsche*. translated by Gillian C. Gill. New York: Columbia University Press, 1991.]

Josephides, Lisette. *The Production of Inequality: Gender and Exchange Among the Kewa*. London: Tavistock, 1985.

Kant. Immanuel. *Critique of Pure Reason*. translated by Norman Kemp Smith. New York: St. Martin's Press, 1965.

Kennedy, J. M. "Introduction". in *Henri Lichtenberger. The Gospel of Superman: The Philosophy of Friedrich Nietzsche*. Edinburgh: T. N. Foulis, 1910.

Klossowski, Pierre. *Nietzsche et le cercle vicieux*. Paris: Mercure de France, 1969.

——. "Oubli et anamnese dans l'expérience vécue de l'éternel retour du même". in *Nietzsche: Cahiers du Royaumont, philosophie* No. VI. Paris: Editions de Minuit, 1967.

Kofman. Sarah. "Baubo: Theological Perversion and Fetishism". translated by Tracy B. Strong. in *Nietzsche's New Seas: Explorations in Philosophy, Aesthetics, and Politics*. edited by Tracy B. Strong and Michael Allen Gillespie. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

——. *Explosion I: De l' "Ecce Homo" de Nietzsche*. Paris: Galilee, 1992.

——. *Explosion II: Les enfants de Nietzsche*. Paris: Galilee, 1993.

——. *Le mépris des Juifs: Nietzsche, les Juifs, l'antisémitisme*. Paris: Galilee, 1994.

——. *Nietzsche and Metaphor*. translated by Duncan Large. Stanford: Stanford University Press, 1993.

——. *Nietzsche et la scène philosophique*. Paris: Union Generale d'Editions, 1979.

Krell, David Farrell. *Postponements: Woman, Sensuality, and Death in Nietzsche*. Bloomington: Indiana University Press, 1986.

Krell, David Farrell and David Wood, editors. *Exceedingly Nietzsche: Aspects Of Contemporary Nietzsche Interpretation*. London: Routledge and Kegan Paul, 1988.

Laclau, Ernesto. "Power and Representation". in *Politics, Theory and Contemporary Culture*. edited by Mark Poster. New York: Columbia University Press, 1993.

Laclau, Ernesto and Chantal Mouffe. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso, 1985.

Large, Duncan. "Translator's Introduction". in Sarah Kofman. *Nietzsche and Metaphor*. Stanford: Stanford University Press, 1993.

Leitch, Vincent B. *Deconstructive Criticism. An Advanced Introduction*. New York: Columbia University Press, 1983.

Levi-Strauss, Claude. *The Elementary Structures of Kinship*. translated by James Harle Bell and John Richard von Sturmer. Boston: Beacon Press, 1969.

Lichtenberger, Henri. *La philosophie de Nietzsche*. Paris: Felix Alcan, 1898.

Lilla, Mark. "The Legitimacy of the Liberal Age". in *New French Thought: Political Philosophy*. edited by Mark Lilla. Princeton: Princeton University Press, 1994.

Lyotard, Jean-Francois. *The Differen: Phrases in Dispute*. translated by Georges Van Den Abbeele. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

___. *Economie libidinale*. Paris: Editions de Minuit, 1974. [English translation: *Libidinal Economy*. translated by Iain Hamilton Grant. Bloomington: Indiana University Press, 1993.]

___. "Nietzsche and the Inhuman". Interview with Richard Beardsworth. *Journal of Nietzsche Studies*, vol. 7 (Spring 1994).

___. "Notes sur le retour et le capital". in *Nietzsche aujourd'hui I*. Paris: Union Générale d'Editions, 1973.

___. *Political Writings*. translated by Bill Readings and Kevin Paul. Minneapolis: University of Minnesota Press. 1993.

___. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. translated by Geoff Bennington and Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

___. *The Postmodern Explained: Correspondence 1982-1985*. translated by Don Barry, et al. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992.

Lyotard, Jean-Francois and Jean-Loup Thébaud. *Just Gaming*. translated by Wald Godzich. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985.

Magnus, Bernd. "Nietzsche's Philosophy in 1888: *The Will to Power and the*

Ubermensch". *Journal of the History of Philosophy*, vol. 24, No. 1 (January 1986).

___. "Perfectibility and Attitude in Nietzsche's *Ubermensch*". *Review of Metaphysics*, vol. 36 (March 1983).

Mahon, Michael. *Foucault's Nietzschean Genealogy: Truth, Power, and the Subject*. Albany: State University of New York Press, 1992.

Mauss, Marcel. *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. Année sociologique*. (1923-1924). [English translation: *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. translated by W. D. Halls. New York: W. W. Norton, 1990.]

___. "Gift-Gift". First published in *Mélanges offerts à Charles Andler par ses amis et ses élèves*. Strasbourg: Istra, 1924. reprinted in Marcel Mauss. *Oeuvres. 3. Chohésion social et divisions de la sociologie*. edited by Victor Karady. Paris: Editions de Minuit, 1969. [English translation: "Gift-Gift". translated by Koen Decoster. in *The Logic of the Gift: Toward an Ethic of Generosity*. edited by Alan D. Schrift. New York: Routledge, Forthcoming.]

Mrgill, Allan. *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. Berkeley: University of California Press, 1985.

Michelfelder, Diane P. and Richard E. Palmer, editors. *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*. Albany: State University of New York Press, 1989.

Miller, James. *The Passion of Michel Foucault*. New York Simon and Schuster, 1993.

Nehamas, Alexander. *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

Nietzsche. Cahiers du Royaumont. Philosophie No. VI, Paris: Editions de Minuit, 1967.

Nietzsche aujour'hui. 2 vols. Paris: Union Générale D'Editions, 1973.

Nietzsche, Friedrich. *Beyond Good and Evil*. translated by Walter kaufmann. New York: Random House, 1966.

___. *The Birth of Tragedy. The Case of Wagner*. translated by Walter Kaufmann. New York: Random House, 1967.

___. *Daybreak*. translated by R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

___. *The Gay Science*. translated by Walter Kaufmann. New York: Random house, 1974.

——. *Human, All-Too-Human. Volumes One and Two. [Assorted Opinions and Maxims. The Wanderer and His Shadow.]* translated by R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

——. *On the Genealogy of Morals. Ecce Home.* translated by Walter Kaufmann. New York: Random House, 1967.

——. *Samtliche Werke. Kritische Studienausgabe.* edited by Giorgio Colli and Mazzino Montinari. Berlin: Walter de Gruyter, 1980.

——. *Thus Spoke Zarathustra. Twilight of the Idols. The Antichrist. Nietzsche Contra Wagner.* in *The Viking Portable Nietzsche.* translated and edited by Walter Kaufmann. New York: The Viking Press, 1967.

——. *Twilight of the Idols. The Antichrist.* translated by R. J. Hollingdale. Middlesex, England. Penguin Books, 1968.

——. *Untimely Meditations: David Strauss, the Confessor and the Writer; On the Uses and Disadvantages of History for Life; Schopenhauer as Educator; Richard Wagner in Bayreuth.* translated by R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

——. *The Will to Power.* translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Random House. 1968.

Norris, Christopher. *Derrida.* Cambridge: Harvard University Press, 1987.

Oliver, Kelly. "The Plaint of Ariadne". in *The Fate of the New Nietzsche.* edited by Keith Ansell-Pearson and Howard Caygill. Aldershot, England: Avebury, 1993.

——. *Womanising Nietzsche: Philosophy's Relation to the "Feminine".* New York: Routledge, 1994.

Ormiston. Gayle L. "Traces of Derrida: Nietzsche's Image of Woman". *Philosophy Today* (summer 1984).

Ormiston. Gayle L. and D. Schrift, editors. *Transforming the Hermeneutic Context: From Nietzsche to Nancy.* Albany: State University of New York Press, 1990.

Patton, Paul, editor. *Nietzsche, Feminism and Political Theory.* New York: Routledge, 1993.

Pecora, Vincent P. "Deleuze's Nietzsche and Post-Structuralism". *Sub-Stance,* No. 48 (1986).

Plotnitsky, Arkady. *Reconfigurations: Critical Theory and General Economy.* Gainesville: University Press of Florida. 1993.

Rich, Wilhelm. *The Mass Psychology of Fascism*. translated by Vincent R. Carfagno. London: Souvenir Press, 1970.

Richman, Michele H. *Redding Georges Bataille: Beyond the Gift*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982.

Ricoeur, Paul. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. translated by Denis Savage. New Haven: Yale University Press, 1970.

Rorty, Richard. "Is Derrida a Transcendental Philosopher?" in *Derrida: A Critical Reader*. edited by David Wood. Cambridge: Basil Blackwell, 1992.

Rubin, Gayle. "The Traffic in Women". in *Toward an Anthropology of Women*. edited by Rayna R. Reiter. New York and London: Monthly Review Press, 1975-210.

Schacht, Richard. *Nietzsche*. New York: Routledge, 1983.

Schrift, Alan D. *Nietzsche and the Question of Interpretation: Between Hermeneutics and Deconstruction*. New York: Routledge, 1990.

——. "Reading, Writing, Text: Nietzsche's Deconstruction of Author-ity". *International Studies in Philosophy*. vol. 17, No. 2 (1985).

——. "Reconfiguring the Subject: Foucault's Analytics of Power". in *Reconstructing Foucault: Essays in the Wake of the 80s*. edited by Ricardo Miguel-Alfonso and Silvia Caporatle-Bizzini. Amsterdam: Rodopi, 1995.

——. "Spinoza, Nietzsche, Deleuze: An Other Discourse of Desire". in *Philosophy and the Discourse of Desire*. edited by Hugh J. silverman. New York: Routledge, forthcoming.

Schrift, Alan D. editor. *The Logic of the Gift: Toward an Ethic of Generosity*. New York: Routledge, Forthcoming.

Scott, Charles E. *The Question of Ethics: Nietzsche, Foucault, Heidegger*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.

Shaprio, Gary. *Alcyone: Nietzsche on Gifts, Noise, and Woman*. Albany: State University of New York Press, 1991.

Stanton, Domna. "Difference on Trial: A Crtique of the Maternal Metaphor in Cixous, Irigaray, and Kristeva". in *The Thinking Muse: Feminism and Modern French Philosophy*. edited by Jeffner Allen and Iris Marion Young. Bloomington: Indiana University Press, 1989.

Stern, J. P. *A Study of Nietzsche*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Strathern, Marilyn. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press, 1988.

Storng, Tracy B. and Michael Allen Gillespie. editors. *Nietzsche's New Seas: Explorations in Philosophy, Aesthetics, and Politics*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

Taylor, Seth. *Left-Wing Nietzscheans: The Politics of German Expressionism 1910-1920*. Berlin: Walter de Gruyter, 1990.

Thomas, R. Hinton. *Nietzsche in German Politics and Society 1890-1918*. Manchester: Manchester University Press, 1983.

___. "Nietzsche, Women, and the Whip". *German Life and Letters*. vol. 34, No. 1 (October 1980).

Tongeren. Paul van. "Kroniek van Recente Nietzsche-Literatuur (II)". *Tijdschrift voor Filosofie*, No. 4 (December 1993).

Van Baal, J. *Reciprocity and the Position of Women*. Amsterdam: Van Gorcum, 1975.

Veyne, Paul. "The Final Foucault and His Ethics". translated by Catherine Porter and Arnold I. Davidson. *Critical Inquiry*. vol. 20 (Autumn 1993).

Visker, Rudi. "DISENSUS COMMUNIS: How to Keep Silent 'after' Lyotard". in *DISSENSUS COMMUNIS: Between Ethics and Politics*. edited by Philippe van Haute and Peg Birmingham. Kampen, The Netherlands: J. H. Kok, forthcoming.

Weiner, Annette B. *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While-Giving*. Berkeley: University of California Press, 1991.

___. *Women of Value, Men of Renown: New Perspectives on Trobriand Exchange*. Austin: University of Texas Press, 1976.

نمایه

آبل، گونتر ۱۹۹
آپولون ۴۳، ۵۲، ۵۳، ۵۸، ۵۹
آپولیوس ۹۵
آخیلوس ۳۸، ۵۵
آدورنو، تئودور ۳۳، ۳۴
آرتمیس ۵۲
آریادنه ۱۰۶
آریستوفانس ۶۰
آستین ۲۵۷
آفرودیت ۲۶۷
آلتوسر، لویی ۳۲
آناکساگوراس ۴۹، ۶۲
آناکسیمندر ۳۴، ۶۲، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۷۰
آنک انسان را بنگر ۵، ۲۵، ۲۸، ۱۹۳-۱۹۱، ۲۱۹-۲۱۶
ابن رشد ۱۲۷
اپیگون ۳۲۰
ادیپ ۵۴، ۷۹، ۲۲۷
ادیپ‌ستیز ۲۴۵
ادیپ شهریار ۹۷
ارادهٔ معطوف به قدرت ۵، ۶، ۱۶، ۲۸-۲۶، ۳۰، ۳۳، ۳۵، ۴۹-۴۶، ۵۴، ۱۶۴، ۱۷۰، ۲۰۰، ۲۰۳، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۲، ۲۸۶، ۳۰۳، ۳۰۶، ۳۱۱-۳۰۹، ۳۱۶
ارسطو ۴۰، ۴۱، ۶۸، ۶۹، ۷۵، ۱۰۷، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۶۹-۱۶۷، ۲۱۶، ۳۲۲
اسب‌انگیزها: سبک بیچه ۲۴۷، ۳۱۲
اسپنسر، هربرت ۳۱۴
اسپینوزا ۱۲۷، ۲۲۶
استامبو، جون ۱۹۹
استرن ۱۶۴
استرن، جی. پی. ۱۶۴
اشتراوس، لئو ۷۷
اشنل، برونو ۷۸
اصول فلسفه ۱۳۸
افلاطون ۲، ۲۵، ۳۴، ۴۶-۴۰، ۵۱-۴۸، ۵۷، ۶۰، ۶۳، ۶۹، ۷۱، ۷۲، ۹۱-۸۹، ۹۹، ۱۰۰، ۱۲۶-۱۲۲، ۱۳۰، ۱۴۳، ۱۴۷، ۱۵۸، ۱۶۱، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۹۳، ۱۹۴، ۲۰۲، ۲۴۵، ۲۵۰، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۵، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۶۱، ۲۷۷، ۲۹۱، ۲۹۷، ۳۰۸، ۳۰۹
افلاطون یا فیثاغورث؟ ۶۲
اکرمن، رابرت ۹۵، ۱۶۴

اکوئیناس، سن توماس ۱۲۷
المپ ۵۸
امکان، طنز و همبستگی ۳۰۲
انسان موجودی دانش‌باور ۳۲
انسانی، بیش از حد انسانی ۳، ۴، ۷، ۱۱، ۳۲۱
اوربک ۲۰۶، ۲۱۲، ۲۱۹
اورستس ۷۹
اوریپید ۵۴، ۵۹، ۶۰
اولیس ۷۱، ۷۲
ایری‌گاری، لوس ۳۱۱
ایگلتون، تری ۳۰۳
باتای، ژرژ ۳۱
بارت، رولان ۲۶۰
بازسازی فلسفه ۱۳۱
باکوس ۲۴۱
برگسون ۲۲۶
برمانیدس ۶۹
بسکویچ ۱۸۰
بلاندل، اریک ۳۱، ۹۶، ۹۸، ۱۰۲
بلانشارد ۱۳۵
بلانشو ۳۱
بودریار ۳۷
بوردو، پی‌یر ۳۲
پاتنام، هیلاری ۳۰۷
پارزیفال ۱۸۸
پارمنیدس ۷۱، ۷۲
پارمنیدس ۳۴، ۴۸، ۶۲
۷۵-۶۹، ۲۹۹
پارمنیدس پاسوا ۷۰
پایان مدرنیته ۳۶
پدران و پسران ۲۷۳
پرتی، جولیو ۳۱۷
پرلر ۶۴
پروتاگوراس ۱۲۴-۱۲۲
پرومته ۵۴، ۷۹
پریکلس ۴۹
پری، میل‌من ۴۰
پژوهشی در باب حقیقت و تفسیر ۳۰۱
پنتیوس ۲۴۱، ۲۴۲
پیامدهای پراگماتیسم ۲۹۷
پیپرکورن ۱۰۳
پیتون ۵۲، ۲۷۴
پی‌یرسون ۳۱۵
تئوفراستوس ۶۳
تاریخ جنسیت ۳۱۸
تاریخ دیوانگی در عصر کلاسیک ۳۱۸
تالس ۶۱، ۶۲، ۱۰۶
تأملات نابهنگام ۲، ۳۲۰، ۳۲۱
تبارشناسی اخلاق ۵، ۹، ۱۰، ۱۶، ۱۸، ۲۰، ۲۲، ۲۵، ۲۶، ۳۳، ۳۵، ۳۸، ۹۷، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۴، ۱۱۵، ۱۲۰، ۱۶۵، ۱۸۵-۱۸۳، ۱۸۸، ۱۹۰، ۱۹۲، ۱۹۴، ۲۴۰، ۳۱۰، ۳۱۹، ۳۱۷
تجرا ۴۱

تجربهٔ عدم ۲۹۵
تزه ۱۰۶
تضاد میان علم و حکمت ۳۹
تمثیلهای خواندن ۱۵۲
تەئتوس ۱۱۲، ۱۲۴ـ۱۲۲
جهان همچون اراده و بازنمایی ۶۸
جیمز، ویلیام ۱۳۱، ۱۴۹، ۲۹۸
چنین گفت زرتشت ۴، ۵، ۲۸ـ۲۴، ۳۴، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۶، ۲۴۱
خواشیم ۱۲۹
دانتو، آرتور ۱۲۱، ۱۳۲، ۱۴۸
دانش طربناک ۴، ۵، ۱۴، ۱۶، ۲۸، ۸۰، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۷۸، ۲۰۱، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۹، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۱۶، ۲۵۴، ۳۲۰
دجال ۱۶۴، ۱۹۴ـ۱۹۱، ۲۸۱، ۲۹۱
«در باب حقیقت و دروغ در معنایی فرااخلاقی» ۲، ۳۷، ۴۶، ۱۰۸
دربارهٔ آوا و پدیدار ۲۵۷
دربارهٔ خدایان ۱۲۳
دربارهٔ نوشتارشناسی ۲۵۶، ۲۶۳، ۲۶۴
دربارهٔ نیچه ۳۱، ۲۴۷، ۲۶۵، ۲۶۹
درجهٔ صفر نوشتار ۲۶۰
دریدا، ژاک ۳۷ـ۳۱
دکارت ۱۵، ۴۷، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۴۰ـ۱۳۵، ۱۴۵
دموکریتوس ۴۹
دولوز، ژیل ۳۱، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۱۷۶
دومان، پل ۳۴، ۱۵۱، ۱۵۲، ۳۰۸
دیرینه‌شناسی دانش ۳۱۷، ۳۱۸
دیلز ۶۴
دیوگنس لائرتیوس ۱۲۲، ۱۲۴
دیونوسوس ۲۲، ۴۳، ۵۲، ۵۳، ۵۵، ۵۸، ۵۹
دیویدسون ۲۹۷، ۳۰۰
دیویی، جان ۲۹۹
راسل، برتراند ۱۲۹
رورتی، ریچارد ۳۶، ۱۲۱، ۱۴۰، ۱۴۹، ۲۷۵، ۲۹۴، ۲۹۹ـ۲۹۶، ۳۰۰، ۳۰۲
روزن، استانلی ۷۶
ریتر ۶۴
زئوس ۵۲، ۵۳
زایش تراژدی ۲، ۱۷، ۳۴، ۴۳، ۴۴، ۵۱، ۵۲، ۵۴، ۵۵، ۷۹ـ۷۶، ۱۶۴، ۲۱۷، ۲۱۸، ۳۱۳، ۳۱۷
زایش درمانگاه ۳۱۸
زمامدار ۲۵۵
ژوپیتر ۸۵
ساخت، نشانه و بازی در گفتمان علوم انسانی ۲۴۸
سارتر، ژان پل ۳۱، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۵
سپیده‌دمان ۳، ۲۶، ۳۲۰

سرچشمهٔ هندسه ۲۵۵
سرگردان و سایه‌اش ۳۸
سوسور، فردینان دو ۳۲
سقراط ۲، ۳، ۵، ۳۴، ۳۹، ۴۵-۴۱ ۴۸، ۴۹، ۵۱، ۵۵، ۵۹، ۶۰، ۶۹، ۷۵، ۷۶، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۹۰، ۹۲، ۹۴، ۹۵، ۱۰۷، ۱۱۵، ۱۹۳، ۱۹۴، ۳۰۹
سلرز ۲۹۷
سوفوکل ۵۵
سوفیست ۱۱۲، ۱۲۴
سول، ایوان ۲۰۱، ۲۰۲
سیزیفوس ۲۰۲
سیلنوس ۵۶-۵۴، ۸۰
سیمپلیکیوس ۶۳، ۶۹
شاخت، ریچارد ۱۶۳، ۳۰۸
شامگاه بتان ۲، ۵، ۸، ۴۴، ۴۵، ۱۷۵، ۱۸۴، ۱۹۴-۱۹۱، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۵۳، ۲۶۲، ۲۸۲، ۳۰۸، ۳۱۲
شیخ پوچی ۲۹۵
شفا ۱۲۷
شکسپیر ۹۵
شوپنهاور ۲، ۳، ۴۸، ۵۶، ۵۷، ۵۹، ۶۸-۶۶
شوت، اوفیلیا ۳۱۱
ضرورت وجودی نیچه ۲۰۳
عیسی ۹۰، ۹۴، ۹۵
فارل کرل، دیوید ۲۱۳
فایدروس ۲۵۲
فراسوی عینی‌گرایی و نسبیت‌باوری ۲۹۴
فراسوی نیک و بد ۲، ۵، ۸، ۱۳، ۱۷، ۱۸، ۲۲، ۲۳، ۲۷، ۳۰، ۱۲۰، ۱۳۷، ۱۵۹-۱۵۶، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۸ - ۱۷۶، ۱۸۳ - ۱۷۹، ۱۸۷، ۱۹۲، ۱۹۴، ۱۹۶، ۲۱۶، ۲۱۸، ۲۲۲، ۲۲۵، ۲۳۱، ۲۳۸، ۲۴۰، ۲۴۲، ۲۴۴، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۶۳-۲۶۱، ۲۶۲، ۳۰۷، ۳۰۹
فراسوی نیهلیسم: نیچه بدون نقاب ۳۱۱
فروید ۳۲
فلسفه در عصر تراژیک یونانیان ۲، ۶۲، ۶۳، ۶۵، ۶۸، ۷۰، ۷۳، ۷۶، ۷۹
فلسفهٔ نیچه ۳۰، ۳۱، ۳۳، ۳۵
فوکو ۳۲، ۳۳، ۳۶، ۳۷، ۳۰۸، ۳۱۹-۳۱۷، ۳۲۲
فوکو، میشل ۲۲۶
فیثاغورث ۶۹
قضیهٔ واگنر ۵، ۱۹۱، ۱۹۴
قوانین ۴۰، ۴۱، ۵۲، ۵۳
کارت‌پستال ۲۴۸
کار، کارن ۳۰۱
کافمن، سارا ۳۱، ۳۵، ۱۵۳، ۱۵۵
کافمن، والتر ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۷۵

کامو، آلبر ۳۱
کانت ۳، ۲۲۶
کتابی برای همه کس و هیچ کس ۸۳
کراتس ۶۴
کرازبی، دونالد ۲۹۵
کلارک، مادمری ۳۰۷
کلوسوفسکی ۳۱، ۳۲
کندی، جی. ام. ۳۰
کواین ۱۳۴، ۲۹۷
کوپرنیک ۳۰۶، ۳۱۱
کورن فورد، اف. ام. ۷۷
کولب، کلایتون ۳۱۰
کوه جادو ۱۰۳
کی‌یرکه‌گور ۱۶، ۴۸
گادامر ۳۰۳
گالیله ۱۳۹، ۳۰۶
گرانیه، ژان ۳۱
گرگیاس ۲۷۴
گریم ۱۳۳
گزنفون ۴۱
گفتار در روش ۱۳۷
گوتاری، فلیکس ۲۲۸
گوته ۹۵
لاتر، مولر ۳۵، ۱۳۳، ۱۶۷، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۹۶، ۱۹۷
لاکان، ژاک ۳۲، ۲۴۵، ۳۱۱
لاک، جان ۱۲۸، ۳۰۴
لامبرت، لارنس ۲۰۳، ۲۱۱
لانگ، توماس ۲۲۱
لایب‌نیتس ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۶۳، ۳۰۴
لچت، جان ۳۱۶
لورن ۲۵۹
لوکرتیوس ۲۲۶
لوویت، کارل ۱۹۹
لوی ـ اشتراوس ۳۲
لیختن برگر، هانری ۳۰
لینگوس، آلفونسو ۱۷۶
لیوتار، ژان فرانسوا ۳۶، ۲۹۶، ۳۰۴، ۳۰۵
لیوتار، فرانسوا ۲۹۵
لیوی، جان ۲۵۵
مارکس ۳۳ـ۳۱
مارکوزه، هربرت ۳۳، ۳۴
ماگنوس، برند ۱۴۹، ۱۹۹، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۲۰ـ۲۲۳
مالرو، آندره ۳۱
مان، توماس ۱۰۳
ماهیت حقیقت ۱۲۵، ۱۲۹، ۱۳۴، ۱۴۶، ۱۴۸
متافیزیک ۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸
متعارف شدن نیهیلیسم ۳۰۱
مدهآ ۶۰
مراقبت و مجازات ۳۱۸
مرلو ـ پونتی ۳۱، ۳۲

مسئلهٔ سبک ۲۶۵، ۳۵، ۲۴۷، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۷۰
مسائل فلسفه ۱۲۹
مطالعات هلنی (نشریه) ۴۱
مطالعات ییل (نشریه) ۱۵۲
مکالمات ۴۲، ۴۳، ۴۵
مک‌اینتایر، آلَسدِر ۷۷
مونتی‌ناری، مازینو ۱۷۷، ۱۹۲
میداس ۵۵، ۸۰
مینوکن ۱۰۶
میهمانی ۹۰، ۹۹، ۲۴۵
نابینایی و بینش ۱۵۲
نظریهٔ افلاطون دربارهٔ حقیقت ۱۲۵
نقد خرد محض ۲۳۸
نواک، مایکل ۲۹۵
نه‌هماس ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۳، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۹
نیچه ۳۲-۲، ۴۰-۳۴، ۴۳، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۷۶، ۲۰۶-۱۹۹، ۲۱۰-۲۰۸، ۲۵۱ - ۲۱۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۶۴ - ۲۶۰، ۲۶۸، ۲۷۳-۲۷۱، ۲۸۲-۲۷۵، ۲۹۳-۲۸۴، ۲۹۵، ۲۹۸، ۳۰۳-۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۲۱-۳۰۵
نیچه ۳۶، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۷۶، ۲۰۳، ۲۱۶-۲۱۲، ۲۲۶
نیچه به عنوان فیلسوف ۱۲۱، ۱۳۲
نیچه در مقابل واگنر ۱۹۱
نیچه، فلسفهٔ وجودی دگربودگی ۱۹۶
نیچه، فیلسوف، روان‌شناس، دجال ۱۴۱، ۱۶۴
نیچه و استعاره ۱۵۳
نیچه و فلسفه ۳۱، ۲۱۰، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۴۵، ۲۸۱
نیچه و فلسفهٔ دولوز ۳۵
نیوتن ۳۰۴، ۳۰۶
واتیمو، جیانی ۳۶، ۲۸۹-۲۸۶، ۳۲۲-۳۲۰
واژه‌ها و چیزها ۳۱۸، ۳۲۲
واگنر، ریشارد ۲، ۳۸، ۵۴، ۵۵، ۳۱۳
وال‌بانک ۴۱
بر، ماکس ۱
وضعیت پست‌مدرن ۲۹۵، ۳۰۴
ویتگنشتاین ۱۱، ۱۲، ۲۹۷
وینچستر، جیمز ۲۰۹، ۳۰۷
هابز ۳۰۴
هاولوک، اریک ۴۰
های‌منیوس ۲۶۷
هراکلیتوس ۳۴، ۴۵، ۵۴، ۶۲، ۶۹-۶۵، ۲۳۵
هرمنوتیک، آموزش عمومی و تعلیم ۲۹۸
هزار سطح ۲۴۴
هستی و زمان ۱۴۷، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۵۶، ۲۶۸
هگل ۳۱، ۵۵
هورکهایمر، ماکس ۳۳، ۳۴
هوسرل ۳۱

هولاب، رابرت ۳۰۸
هولاک ۴۲
هیپاس بزرگ ۴۲
هیچ‌انگار تمام‌عیار ۳۱۵
هیدگر، مارتین ۶، ۳۱، ۳۲، ۳۶-۳۴، ۴۸، ۸۶-۸۳، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۲۵
هیگینز، کاتلین ۹۰، ۲۱۱
هیوم ۱۲۸، ۱۲۹، ۲۲۶
یاکوبی، فردریش ۲۷۳
یاکونین، میخائیل ۲۷۳
یوتیفرن ۴۲

فلسفه و کلام ۱۸

ISBN 964-363-071-4

۳۲۰۰ تومان